GADAMER

Comprender la verdad de la experiencia

Ramón Rodríguez García

Gadamer

Comprender la verdad de la experiencia

Ramón Rodríguez García

Gadamer. Comprender la verdad de la experiencia
© Ramón Rodríguez García, 2021
© de esta edición, PRISANOTICIAS COLECCIONES y EMSE EDAPP, S. L., 2021.
Realización editorial: Bonalletra Alcompas, S. L.
Diseño de portada: Pau Taverna
Diseño y maquetación: Kira Riera
© Fotografías: todas las imágenes son de dominio público a excepción de 16 (INTERFOTO / Alamy Stock Photo), 20 (Album / dpa), 37 (Ji-Elle [CC BY-SA 3.0] / Wikimedia Commons), 122 (360b / Shutterstock),121 (Ministerio de Cultura de la Nación Argentina, [CC BY-SA 2.0] / Wikimedia Commons).

ISBN: 978-84-1354-155-6
Depósito legal: B 5915-2021
Impreso en España

Reservados todos los derechos. Queda rigurosamente prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento y su distribución mediante alquiler o préstamo públicos.

CONTENIDO

Prefacio 7

Hans-Georg Gadamer, testigo del siglo XX 11

La Universidad de Marburgo y la crisis de los años 20 12
El magisterio de Martin Heidegger 16
Una descarga eléctrica 18
Verdad y método 21
La hermenéutica filosófica, reflejo de una vida 23

Las claves de *Verdad y método:* aproximación a la hermenéutica filosófica 27

El problema de las «ciencias del espíritu» 28
El desafío de la conciencia histórica 32
Condicionamiento histórico 33
La idea de hermenéutica 34
La experiencia hermenéutica y la metodología de la ciencia 38
Experiencia de verdad y verificación 39

La verdad del arte 43

La tradición humanista 44
La originalidad del arte 46
El juego como modelo ontológico 51
El concepto de presentación 53
La esencia de la obra de arte 55
La imagen y las artes plásticas 58

Somos seres históricos 63

La historicidad de la comprensión 64
Rehabilitación de la idea de prejuicio 66
Una idea provocativa 67
La función de la tradición 69
Pertenencia y movilidad 72
El círculo hermenéutico 74
Conciencia histórica y conciencia hermenéutica 75
Interpelación, pretensión de verdad, aplicación 78
La movilidad histórica del comprender 82
La hermenéutica y la cuestión crítica 84
El diálogo, forma del pensamiento hermenéutico 88

Y en el fondo, el lenguaje 91

El concepto de lingüisticidad 92
El giro lingüístico 93
La conversación hermenéutica 96
Texto y diálogo 98
«Todo comprender es interpretar» 101
Interpretación 101
La concepción hermenéutica del lenguaje 106
«El ser que puede ser comprendido es lenguaje» 112

La hermenéutica en discusión 117

Gadamer en el posmodernismo 119
Confrontación y crítica: Jürgen Habermas y la Escuela de Frankfurt 121
Hermenéutica y deconstruccionismo 124

Obras principales 129
Bibliografía secundaria 133
Cronología 135
Índice de nombres y conceptos 139

Prefacio

No es aventurado pensar que el siglo xx es un siglo de oro de la filosofía, uno de los momentos estelares de su historia, en el que la riqueza y variedad de su pensamiento y su fuerza creadora alcanzaron altísimas cotas. Destacarse en él, dejar grabado el propio nombre en su nómina permanente, más allá de éxitos momentáneos y modas pasajeras, exige de un filósofo la capacidad de tocar problemas de fondo de su tiempo, afrontarlos de manera innovadora y alcanzar suficiente fuerza expresiva para hacer pensar a quien lo lee. Esa labor, afortunadamente, la realiza la historia y no el *marketing*. Es lo que encarna magníficamente la obra de Hans-Georg Gadamer (1900-2002). Su hermenéutica filosófica se ha afirmado como una de las corrientes de la filosofía del siglo xx que más y mejor lo definen, resistiendo sin problema en la vorágine posmoderna del fin de siglo y en los nuevos campos de la sociedad de la información.

Este libro es una introducción al pensamiento de Gadamer. Pero desea serlo como un libro de filosofía debe siempre intentarlo: dando que pensar a su lector, ayudándole a transformar lo que lee en pensamiento propio –lo que no significa pensamiento original, la origina-

lidad está al alcance de muy pocos. En un pensamiento filosófico no se entra si uno se limita a aprender lo que dice, a adscribir una teoría a un autor o a una corriente y a distinguirla de otras. Se entra cuando se comprenden los problemas que subyacen a las teorías y las razones y los argumentos que se elaboran para sostenerlas. Solo entonces una filosofía incita al lector a pensar, a tomar posición sobre lo que dice y apoyarse en ello para entender mejor su propio mundo. Esta es la pretensión, quizá excesiva, del libro: que adentrarse en el pensamiento de Gadamer sea a la vez pensar uno mismo. Pero con ella se atiene fielmente al sentido de su hermenéutica, pues si algo ha intentado Gadamer en toda su obra es desentrañar a fondo el significado efectivo de la palabra «comprender». Visto desde esta perspectiva, el pensamiento de Gadamer se muestra como la demostración de por qué Kant tenía razón cuando señalaba que no se puede aprender filosofía, solo se puede aprender a filosofar.

La estructura del libro y el modo como se desarrolla el contenido de los capítulos responde a esta idea central de que el lector se haga cargo de los problemas, a veces implícitos, que mueven a Gadamer. Para ello, el primer capítulo se dedica a exponer algunos datos de la biografía de Gadamer en estrecha relación con el ambiente político y cultural del siglo, que el filósofo de Heidelberg vivió en su integridad y del que fue un testigo excepcional. El segundo trata de poner de relieve el contexto en el que se inserta el pensamiento de Gadamer, la tradición alemana de las «ciencias del espíritu», para subrayar los problemas que lleva consigo y mostrar en concreto de dónde arranca la reflexión gadameriana y qué pretende cuestionar y esclarecer. Se trata de suministrar algo así como las claves para acceder a su obra.

Los tres capítulos siguientes exponen el nervio central de la hermenéutica filosófica de Gadamer, sus tesis fundamentales. Su disposición sigue el orden expansivo del pensamiento hermenéutico:

un análisis de la experiencia del arte para extraer de ella una forma de comprensión y de verdad que reclama un lugar propio frente a la ciencia (tercer capítulo), la extensión y confirmación de esa forma de verdad en la comprensión del pasado histórico y en la relación con la tradición (capítulo cuarto) y una exposición del papel que juega el lenguaje en todo el conjunto de la experiencia del mundo, en la que se muestra en qué medida y dentro de qué límites la hermenéutica es una filosofía lingüística (capítulo quinto). Por último, el capítulo final se ocupa de la recepción del pensamiento de Gadamer en otras filosofías y de las importantes discusiones, que se hicieron célebres en su momento, a que dio lugar.

En todos ellos he procurado que la claridad expositiva sea el medio en que se desenvuelve el desarrollo entero del libro. He intentado también, por lo antes dicho, dar prioridad a las razones y los argumentos que conducen el pensamiento de Gadamer sobre su escueta exposición, pues se trata ante todo de hacer inteligible, de hacer verosímil lo que Gadamer dice, única forma de comprenderlo de verdad y asimilarlo. Espero haberlo conseguido.

Hans-Georg Gadamer, testigo del siglo xx

Hans-Georg Gadamer (1900-2002) tiene el privilegio de ser uno de los filósofos de esa gran floración de pensamiento surgida en el siglo xx que han dejado unido su nombre a una de sus corrientes de pensamiento más características, la hermenéutica filosófica. Pero antes que acuñador de un estilo y un campo de pensamiento, Gadamer es un extraordinario testigo de las vicisitudes culturales, académicas y políticas de su siglo. Cabría decir incluso que su pensamiento –la forma hermenéutica de pensar– es un intento de hacerse cargo de los conflictos irreductibles que desgarraron la cultura de aquella época, mostrando a la vez que en todo conflicto hay implícito un terreno de conciliación en el que entender las razones del otro es siempre posible. Por eso su biografía es inseparable de los cambios sociales, los movimientos culturales y las corrientes académicas del siglo xx en Alemania, país decisivo en todas las crisis de esa era.

La Universidad de Marburgo y la crisis de los años 20

Nacido en Marburgo con la nueva centuria en el seno de una familia de la burguesía ilustrada –su padre era profesor de Química farmacológica–, de confesión protestante pero alejada de la Iglesia («vengo de una familia muy científica, cuyo protestantismo estaba, por así decirlo, cerca del punto cero»), Gadamer pasó su infancia en Breslau, ciudad de Silesia, hoy perteneciente a Polonia, adonde su padre fue llamado a ocupar una cátedra en la universidad. El muchacho realizó en Breslau el bachillerato y el primer curso de carrera, durante el cual se firmó el armisticio que dio fin a la Primera Guerra Mundial (11 de noviembre de 1918). En abril de 1919 su padre fue nombrado catedrático en la Universidad de Marburgo, sede de uno de los centros fundamentales de la escuela neokantiana en el que había estudiado Ortega y Gasset diez años antes. Este cambio de residencia determina por completo el destino de Gadamer, que inicia allí sus auténticos «años de aprendizaje filosófico», como tiempo después titularía sus recuerdos de Marburgo.

En efecto, en la universidad de Marburgo tienen lugar los acontecimientos personales y culturales que marcan la vida de Gadamer. De un lado, en el ámbito familiar, la relación con su padre, difícil desde hacía tiempo, continuó siendo determinante. «Mi padre era químico farmacéutico, un investigador notable, una personalidad consciente, orgullosa de su trabajo, capaz y activa, y un hombre que encarnaba drásticamente una educación autoritaria de la peor especie, pero de la mejor intención». Científico de cuerpo y alma, convencido de que solo la ciencia puede decir algo sólido y firme sobre el mundo, con una brillante carrera académica a sus espaldas (en 1922 fue elegido rector), Johannes Gadamer despreciaba el campo académico de las «humanidades», que consideraba el terreno abonado para los «profesores

charlatanes». En consecuencia, hizo lo posible para disuadir al joven Hans-Georg de llevar adelante su vocación filosófica y literaria, que el hijo tenía clara desde el principio, quizá justamente como reacción contra lo que vivía en casa: «no puso obstáculos, pero toda su vida estuvo muy descontento de mí». La imagen de un padre autoritario, unilateralmente inclinado a las ciencias «duras», permanentemente defraudado por su hijo, cuyas aficiones literarias desaprobaba, acompañó sin duda a Gadamer durante mucho tiempo y no fue ajena a sus opciones vitales. Por eso el comienzo de sus estudios universitarios en Filosofía y Letras fue un claro símbolo de emancipación, a la vez personal e intelectual, pues en su ambiente familiar desprenderse de la autoridad paterna sin una apoyatura en razones culturales era impensable; de ahí que fuera a través de lecturas, algunas incluso de escasa calidad, como Gadamer llegó a ver que «había otras cosas en el mundo aparte de capacidad, trabajo y disciplina prusiana».

Pero la dimensión familiar se queda corta, en lo que a la formación de Gadamer se refiere, frente a la abrumadora presencia de los cambios sociales e históricos que tuvieron lugar en los años veinte del pasado siglo. Gadamer ha sido siempre muy consciente de ellos y nunca ha dejado de reflejarlos en sus recuerdos. Para un joven que empezaba sus estudios universitarios en 1918 el panorama histórico-cultural era muy distinto al de la anterior generación. Y es que la terrible conflagración europea de la Gran Guerra, con una mortalidad que se contaba en millones de personas, nunca antes conocida, y con la aplicación sistemática, sin precedentes en la historia a aquella escala, de los avances científico-técnicos a la contienda (carros de combate, aviones, gas, etc.), había acabado brutalmente con la época de prosperidad y optimismo de la *belle époque*. Lo que se respiraba en el ambiente de posguerra en Alemania no eran solo la amargura de una derrota inesperada y los afanes de una necesaria reconstrucción, sino la con-

ciencia difusa de un final de época, inducida por el derrumbamiento del imperio alemán que arrastraba consigo toda una concepción del mundo. «Por primera vez vi cómo se relativizaba todo el horizonte que la tradición, la educación, la escuela y el entorno habían formado a mi alrededor». Para Gadamer, como para la mayoría de la juventud estudiantil alemana, el desengaño tuvo efectos muy claros: pérdida de fe en la idea de progreso que, ligada a la confianza en la ciencia y en la técnica, había dominado el fin de siglo y conciencia general de crisis, pero una crisis de proporciones enormes, que afectaba a las mismas bases de la civilización moderna iniciada en el racionalismo de la Ilustración. Una expresión de esa conciencia fue el enorme éxito de un libro hoy casi olvidado, *La decadencia de Occidente* de Oswald Spengler, cuyo solo título recalcaba ya el cambio radical de mentalidad. Una desorientación generalizada y con ella la búsqueda afanosa de nuevos movimientos culturales que dejaran emerger la vida real frente al frío racionalismo académico y al convencionalismo social se adueñaron por completo de la juventud universitaria.

Gadamer vivía esta crisis, como era propio de los círculos universitarios de la época, no tanto en su dimensión social o política, siempre latente, sino en su lado específicamente cultural. Todavía indefinido en su vocación filosófica, el joven Gadamer exploró una diversidad de facetas culturales: el *expresionismo*, el movimiento artístico alemán más representativo de la época, que acentuaba fuertemente la expresión de la subjetividad como fuente del arte, resaltando la soledad, el interior y el lado oscuro de la vida frente a la objetivad exterior de la pintura impresionista; el círculo literario en torno al poeta Stefan George, un verdadero líder espiritual, de talante aristocrático y esteticista, cultivador de una poesía hermética, simbolista, de difícil comprensión, pero que ejercía una enorme fascinación sobre quienes se acercaban a él; el movimiento de renovación teológica encarnado por

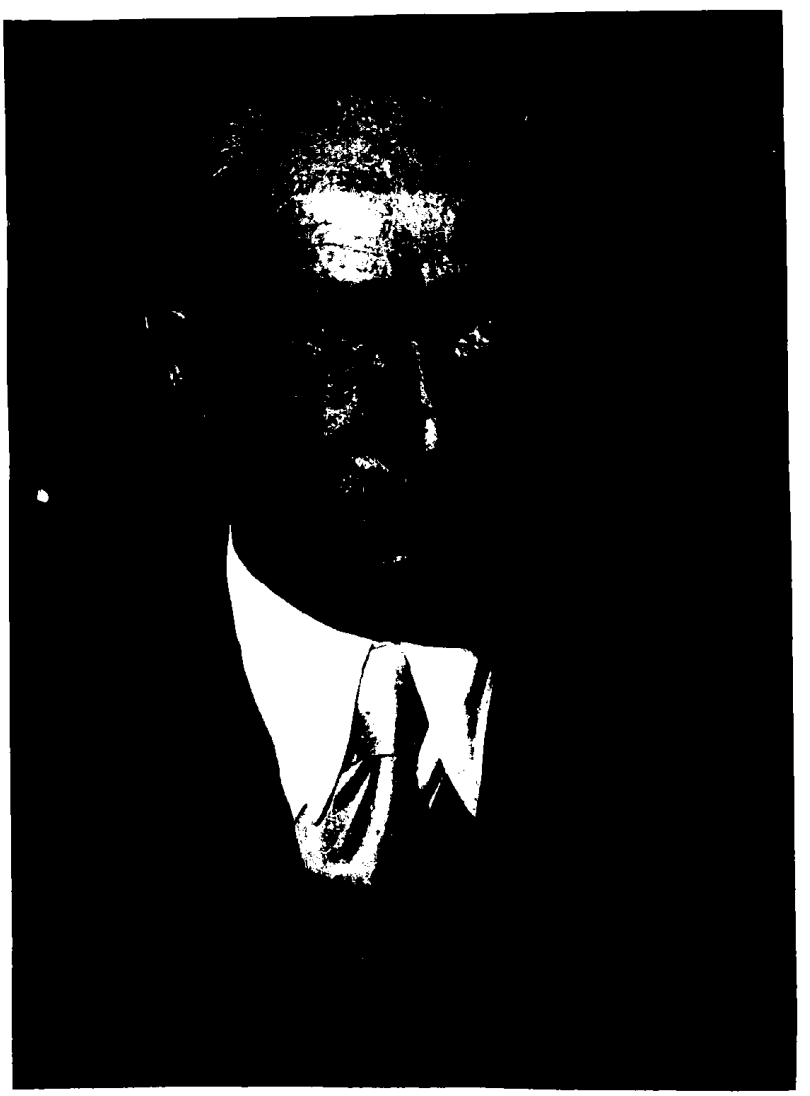
Rudolf Bultmann, radicado también en Marburgo. Y todo ello a la vez que se adentraba en los estudios académicos en los que la filología germánica y la historia competían con la filosofía.

Fue esta la que definitivamente se impuso en su elección, debido sin duda a que satisfacía más claramente los anhelos de renovación radical, incluso en el plano personal, que Gadamer sentía. Para el estudiante de filosofía de hoy, tan constreñido por el currículum y la salida al mercado de trabajo, es quizá difícil entender la completa implicación entre filosofía y vida que movía a un joven al inicio de los años 20 y que le hacía esperar de ella una transformación completa de la vida y de la cultura. La pasión con que los jóvenes estudiantes de entonces se entregaban a la lectura de «filosofías de la vida» ajenas al mundo académico, como las de Nietzsche o Kierkegaard, era expresión de esta necesidad de salir del racionalismo estéril que había sido incapaz de comprender tanto los movimientos históricos como las complejidades de la vida de la subjetividad. Y era la filosofía la que podía abrir las puertas a la ansiada renovación.

También en el campo estrictamente académico todo apuntaba hacia la filosofía. En la universidad seguía activamente vigente la «Escuela de Marburgo», el centro de pensamiento neokantiano más importante de Alemania, donde ejercían su magisterio los famosos filósofos Hermann Cohen y Paul Natorp; a pesar de que el neokantismo marburguense hacía de la teoría y la metodología de la ciencia el epicentro de su pensamiento, algo que no congeniaba con sus intereses, Gadamer se acercó a Natorp, gran conocedor de Platón, que mostraba también una sensibilidad creciente hacia el arte e incluso la mística. Fue él quien dirigió su tesis doctoral sobre Platón.

El magisterio de Martin Heidegger

Pero el impulso decisivo en su dedicación apasionada a la filosofía se lo dio sin duda el encuentro con Heidegger en 1922. Gadamer lo ha relatado en varias ocasiones: Natorp le dejó un manuscrito que Heidegger le había enviado para optar a una plaza de profesor en Marburgo, titulado *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles*. Gadamer quedó inmediatamente fascinado: «fue como si me hubiera sacudido una descarga eléctrica».



Martin Heidegger (1889-1976). Discípulo de Husserl, fue profesor en Friburgo y Marburgo. Famoso al inicio de los años veinte por sus cursos, que hicieron que Hannah Arendt le denominara «el rey secreto de la filosofía alemana», publicó en 1927 *Ser y tiempo*, libro que hizo época. Fue en estos años cuando Gadamer mantuvo una intensa relación con él. Depurado en 1945 por su colaboración con el nazismo, fue desposeído de su cátedra. A partir de los años cincuenta recuperó su presencia pública con numerosas conferencias y publicaciones.

La extraordinaria capacidad de Heidegger para revivir a los filósofos clásicos y hacer de ellos pensadores contemporáneos, capaces de responder a nuestras propias preocupaciones como si nos estuvieran hablando sentados a nuestro lado, es lo que tocó en lo más hondo al joven Gadamer, tan volcado en la Grecia clásica, pero a la vez sumido en un cierto desconcierto existencial. En el pensamiento de Heidegger, Gadamer vio claramente cómo la filosofía arraigaba en una vida humana preocupada por el hecho de su propia existencia, en la que se pone constantemente en juego, y cómo desde este hecho fundamental interrogaba a los grandes pensadores de la tradición e interpretaba sus doctrinas. Gadamer encontró en Heidegger, de manera intuitiva y todavía no reflexionada, la unidad entre filosofía y vida que buscaba y, además, practicada en la comprensión de pensamientos del pasado. La hermenéutica gadameriana recibía con ello su primer impulso serio. Este clima «existencial», que Heidegger encarnaba, era en cierto modo un signo de los tiempos, pues a su modo daba forma al anhelo de la época: recuperar la unidad de razón y vida, que se estimaba perdida en el predominio unilateral de la razón científico-técnica, que el progresismo del fin de siglo había consagrado, y al que, en ciertos ambientes, se atribuía la responsabilidad de la catástrofe de la guerra. De ahí que la joven generación se entusiasmara con filosofías que creían prometer algo en ese campo, como la fenomenología y las diversas filosofías de la vida. Especialmente la atracción de la fenomenología resulta llamativa, pues se trataba de una filosofía muy técnica, que debutó con un libro no precisamente fácil ni accesible, *Las investigaciones lógicas* de Husserl. Gadamer ha relatado cómo oyó hablar por primera vez de ella en un seminario en el que un estudiante la presentaba nada menos que como la palanca de salvación de la crisis, quizá porque remitía al individuo al análisis fiel de sus propias vivencias.

Una descarga eléctrica

«Apenas un año más tarde, mi profesor, Paul Natorp, me dio a leer un manuscrito de unas cuarenta páginas de Heidegger, una introducción a interpretaciones de Aristóteles. Fue como si me hubiera sacudido una descarga eléctrica (...) Nada había allí que recordara el quehacer de un erudito o la ocupación serena de un estudioso con la historia de los problemas filosóficos. Todo Aristóteles se le echaba a uno encima. Cuando asistí a mi primera clase en Friburgo se me abrieron los ojos. Realmente se trataba de eso: a uno se le abrían los ojos».

H.-G. Gadamer, *Mis años de aprendizaje*

El encuentro con Heidegger determinó por completo el devenir intelectual y personal de Gadamer. De inmediato se trasladó a Friburgo, donde Heidegger enseñaba, para seguir sus clases y participar activamente en sus seminarios. Allí también siguió los cursos de Husserl, cuyo rigor intelectual siempre admiró. Cuando Heidegger fue llamado a Marburgo como profesor extraordinario, Gadamer retornó con él y permaneció en su círculo más cercano de estudiantes avanzados hasta que Heidegger se volvió de nuevo a Friburgo en 1928, llamado para ocupar la cátedra de Husserl. Gadamer fue siempre fiel al magisterio de Heidegger, con el que conservó una relación constante, mantenida hasta su muerte en 1976. Incluso en los años difíciles para Heidegger, tras ser desposeído de su cátedra como colaborador del nazismo, Gadamer le ayudó a salir del ostracismo académico, promoviendo diversas iniciativas desde su cátedra de Heidelberg. Heidegger, sin embargo, mantuvo una relación mucho más ambigua con Gadamer. Muy cercana en el ámbito personal –Gadamer llegó a pasar, en momentos de penuria económica, un verano entero en la cabaña de la Selva Negra

de Heidegger– no lo era tanto en el plano intelectual. Las primeras impresiones del maestro sobre Gadamer no fueron muy favorables, pues tras esa convivencia y el primer año de trabajo en Marburgo bajo su dirección, no pareció estimar gran cosa su capacidad de trabajo y su formación filosófica. Esta falta de aprecio, plasmada en una carta de Heidegger, desalentó sobremanera al discípulo, que sufrió grandes dudas sobre su talento en el terreno de la filosofía y tomó la decisión de cultivar a fondo su otra faceta, la filología clásica, cuyos estudios terminó con éxito en 1927. Heidegger, que estaba en el tribunal del examen final, quedó muy satisfecho y le ofreció habilitarle como catedrático, lo cual le permitió retornar a la filosofía. Y en efecto, la habilitación se llevó a cabo en 1929 y Gadamer comenzó a dar clase como profesor no numerario en la facultad de Filosofía de su ciudad natal, Marburgo.

El impacto que la figura y el pensamiento de Heidegger produjeron en él es una constante de la vida filosófica, pero también personal, de Gadamer. Con admirable sinceridad reconoció siempre que Heidegger poseía una fuerza creadora y una penetración en las cosas y los problemas muy superior a la suya. Siempre consideró que su estatura como filósofo estaba por debajo de la de Heidegger. Pero este reconocimiento jugaba en la labor filosófica de Gadamer un papel ambivalente. Pues si, por un lado, le abrió los ojos para mirar de manera nueva la tradición de la filosofía, en la que Gadamer estaba volcado, y le proporcionó los fundamentos teóricos de lo que luego desarrollaría como su pensamiento propio, por otro, la figura de Heidegger ejercía sobre él una cierta dominación que le paralizaba e inhibía. Gadamer, que durante los años más productivos de su enseñanza, los de la posguerra, no había publicado ningún libro y sufría una notable presión para que lo hiciera por parte de sus alumnos y allegados, no tuvo empacho en reconocer, ya muerto Heidegger, que «el escribir fue para mí durante mucho tiempo un auténtico suplicio. Siempre tenía la maldita sensa-

Gadamer y Heidegger en la cabaña de este en la Selva Negra (verano de 1923).

ción de que Heidegger me miraba por encima del hombro». Y en una entrevista, ya anciano, explicaba este sentimiento: «tenía el temor de que no fuese suficiente lo que estaba haciendo, de que a sus ojos fuese trivial o de que él lo hubiese dicho mejor aún o algo semejante». La sombra de Heidegger proyectándose sobre su trabajo es algo de lo que solo muy lentamente fue liberándose. En su gran libro *Verdad y método*, que publicó por fin a los sesenta años, la influencia de Heidegger es muy clara y Gadamer la muestra sin recato en muchas ocasiones; no destaca en cambio, púdicamente, los elementos que claramente se distancian o incluso contradicen la posición del maestro. Pero a pesar de la seguridad adquirida por el éxito de su libro y la notoriedad que alcanzó a partir de los años sesenta, Gadamer no participó nunca de la crítica antiheideggeriana que cundió en esos años y mantuvo, con extraordinaria elegancia y total ausencia de oportunismo, la fidelidad a una personalidad tan difícil como era Heidegger.

Verdad y método

Tras obtener su habilitación, la carrera académica de Gadamer no fue fácil ni brillante. Tardó diez años en lograr ser llamado para ocupar una cátedra. Las debilidades presupuestarias de la universidad de Marburgo, debidas a la crisis económica que siguió al crack del 29, le impidieron tener siquiera un puesto de profesor encargado de curso, y permaneció con remuneraciones precarias de becas. Al llegar el régimen nazi, surgieron nuevas exigencias y a Gadamer le aconsejaron que participara en un campamento nacionalsocialista para docentes, gracias a lo cual obtuvo la recomendación para ser nombrado profesor extraordinario en Marburgo. Por fin, en 1939 es nombrado catedrático en la Universidad de Leipzig, donde permanece hasta 1947, y llega a ser rector bajo el protectorado soviético, al caer esta ciudad en la zona de ocupación rusa. Con posterioridad acepta una propuesta de la Universidad de Frankfurt, donde permanece dos años hasta que finalmente (1950) es llamado a ocupar en Heidelberg la cátedra vacante de Karl Jaspers, el famoso filósofo «existencialista». Es en Heidelberg donde Gadamer arraiga definitivamente y donde puede desarrollar lo mejor de su enseñanza académica; allí tiene la posibilidad de formar a un selecto grupo de discípulos que irán poco a poco ocupando las cátedras de filosofía más importantes de Alemania, con lo que extenderán su influencia. Es también en Heidelberg donde Gadamer encuentra la estabilidad personal necesaria para abordar la escritura continuada de un libro que recoja lo esencial de su pensamiento y de su práctica docente.

Con la publicación en 1960 de *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* Gadamer se saca la espina que tanto tiempo le había mortificado y da satisfacción a lo que mucha gente llevaba esperando, también, cómo no, Heidegger: «Gadamer debe escribir de

una vez un libro». A diferencia de *Ser y tiempo*, la obra de su maestro, *Verdad y método* no tuvo un éxito inmediato ni un eco extraordinario. Apenas algunas recensiones en el ámbito académico, aunque eso sí, una cierta difusión y reconocimiento en los círculos heideggerianos. En realidad, esta primera recepción se corresponde con el carácter del libro, que no contiene, en una primera lectura, grandes ni llamativas tesis ni tampoco rupturas taxativas con la tradición filosófica. Por otra parte, el estilo de Gadamer, tanto de pensamiento como de escritura, siempre contenido, moderado y tendente al equilibrio, completamente opuesto al radicalismo de Heidegger, no podía producir un libro impactante, capaz de provocar una inmediata impresión; su resultado es más bien un libro de lectura lenta y reposada, cuya trascendencia solo se percibe tras una reflexión sostenida. Fue sin duda el reconocimiento crítico de Jürgen Habermas, el entonces joven valor de la Escuela de Frankfurt, que dedicó a la obra de Gadamer un largo informe, crítico y elogioso a la vez (véase el último capítulo), lo que sacó *Verdad y método* del ámbito puramente académico. La controversia con la teoría de las ideologías, que se inicia a partir de entonces, la posterior confrontación con la deconstrucción de Derrida, su influencia directa en el posmodernismo cultivado por algunos de sus discípulos como Vattimo, dan a la hermenéutica gadameriana un lugar central en la filosofía de los años setenta y ochenta. A ello contribuyeron además los numerosos viajes que Gadamer, que había salido en contadas ocasiones de Alemania, inicia tras su jubilación (1969), especialmente a Norteamérica, donde da influyentes cursos, pero también por Italia y España. Un singular reconocimiento para Gadamer supuso la conferencia que Heidegger, que no se había pronunciado públicamente sobre su libro, dio con ocasión de su último curso en Heidelberg.

La hermenéutica filosófica, reflejo de una vida

Retrato de Hans-Georg Gadamer.

El de Gadamer es un típico libro de teoría filosófica, escrito en el lenguaje objetivo propio del trabajo académico, en el que es obligado que la persona del autor quede detrás, desapercibida e irrelevante, para que aparezca solo la fuerza de las razones y de los argumentos. Pero si se mira con cuidado, todas sus líneas maestras se entrelazan claramente con la experiencia vivida de Gadamer.

El libro es, ante todo, un monumento justificativo de la dignidad y del valor de las «ciencias del espíritu», de las humanidades, y ello no porque sean más o menos importantes para la vida humana, sino porque encierran una experiencia de verdad, porque contienen una verdad que solo en ellas se hace accesible; experiencia de verdad que tiende a ser marginada, cuando no simplemente excluida, por la apropiación que de ella hace la ciencia natural (y hoy también la ciencia social). Es difícil no ver, sin caer en psicologismos baratos, en esta indagación en el arte, la historia y el lenguaje una justificación de las opciones del propio Gadamer frente al exclusivismo de la vía científica que representaba su

padre; abrir un campo de validez racional a las humanidades frente al poder de la ciencia es en sí mismo un gran problema objetivo, pero sin duda Gadamer pudo llevar a él una especial motivación personal.

La influencia de Heidegger, por otra parte, no era solo resultado de su genialidad y su fuerte personalidad, sino que respondía esencialmente a que su enseñanza encajaba de lleno en las difusas necesidades y anhelos de los estudiantes de la época. Gadamer tomó de él claramente dos impulsos básicos: que cualquier teoría filosófica, del presente o del pasado, si es mínimamente auténtica y no es un mero juego conceptual, responde a preguntas radicales de la existencia humana y, por tanto, su comprensión requiere colocarla descarnadamente ante ellas; y que a esta comprensión le es imprescindible ensanchar la idea de verdad más allá de los estrechos límites que marca la verdad de los enunciados científicos. Especialmente el arte, que siempre entusiasmó a Gadamer, encontraba un ámbito propicio en este «clima existencial» de los años veinte: «Se trataba de una verdad que no tenía que acreditarse tanto en unos enunciados o conocimientos generales como en la inmediatez de las propias vivencias y en lo intransferible de la propia existencia». De ahí surge la necesidad de buscar, superando el plano existencial y personal, una *justificación teórica* de esa verdad ampliada.

Una tercera línea de la experiencia personal de Gadamer que recoge su libro es claramente su práctica de profesor dedicado a la enseñanza de los grandes clásicos de la tradición. «La génesis de mi «filosofía hermenéutica» no es en el fondo otra cosa que el intento de dar una explicación teórica del estilo de mis cursos y de mi enseñanza». El interés por transmitir que en los clásicos un estudiante puede encontrar no teorías caducas o letra muerta, sino *vida* filosófica real, es algo que Gadamer había aprendido de Heidegger, pero que él llevaba ya consigo a partir de su propia pasión por Grecia y que prolongó y reela-

boró siguiendo su propia experiencia docente. Especialmente extrajo de la práctica de la comprensión de filosofías del pasado en el aula la necesidad de pensar de nuevo la *conciencia histórica*, es decir, el modo como la historia está presente en nosotros, los que la estudiamos. De ahí surge la necesidad de entender (y explicar) qué es lo que realmente sucede cuando nos parece que comprendemos a Hegel o a Aristóteles. Y una mención especial merece en esta relación entre práctica docente y reflexión teórica su dedicación a Platón. Claramente Gadamer saca de la dialéctica platónica –el arte del diálogo–, un modelo de comprensión general del pasado, la idea de que comprender a los grandes filósofos es entrar en un diálogo con ellos, en que preguntamos y nos preguntan, respondemos y nos responden.

Por último, no es aventurado pensar que el diálogo como ejercicio real de la comprensión, que implica siempre que uno *tiene* que cuestionarse a sí mismo y que el otro *puede* tener razón, que Gadamer ha estimado siempre como el carácter fundamental de su hermenéutica, tiene como trasfondo implícito los implacables enfrentamientos del siglo xx, que han grabado a plomo la experiencia alemana y europea, que Gadamer vivió en carne propia. La hermenéutica es, en este sentido, un presupuesto olvidado de la convivencia humana.

Las claves de *Verdad y método*: aproximación a la hermenéutica filosófica

La publicación de *Verdad y método* abrió el camino a la «hermenéutica filosófica» (o también a la «filosofía hermenéutica», aunque Gadamer prefería la primera denominación, más modesta) como una corriente consolidada del pensamiento en la segunda mitad del siglo XX. Por la misma naturaleza de su tema –la conexión de todo pensamiento con su tradición–, el libro de Gadamer es todo menos una obra de ruptura, como lo fueron las obras iniciales de Husserl o Heidegger, sus maestros. Y sin embargo, el pensamiento de Gadamer no se entiende si no se lo sitúa en el contexto en el que se mueve, pero ante el que reacciona de manera muy crítica. Y es que, paradójicamente, la insatisfacción y la crítica son la más clara expresión de la continuidad del pensamiento. Pero no solo eso. La propia obra de Gadamer muestra con nitidez que todo pensamiento es siempre antecedido por preguntas a las que se esfuerza por responder y, al hacerlo, no puede evitar plantear a su vez nuevas preguntas. ¿Cuáles son las insatisfacciones

que Gadamer encontraba en su contexto filosófico más inmediato y qué preguntas brotaban de él? ¿Cuál es la motivación filosófica de la que emerge la hermenéutica? ¿A qué necesidades del pensamiento responde? Hacerse cargo de estas cuestiones no es detenerse en un momento preliminar, es por el contrario la única manera de entrar con buen pie en el interior del pensamiento gadameriano y es lo que verdaderamente suministra las claves para acceder con garantías de comprensión a la lectura de su obra mayor. Vamos a tratar de exponer en este capítulo algunas de esas claves.

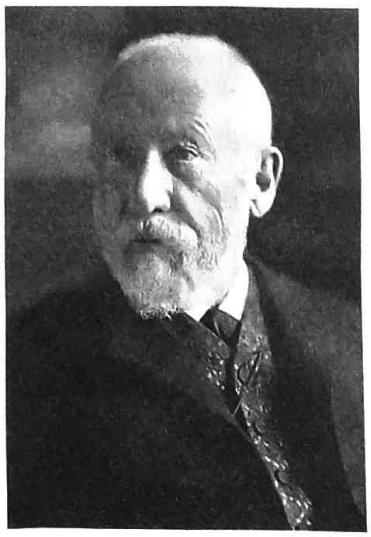
El problema de las «ciencias del espíritu»

Verdad y método se inscribe claramente, desde su mismo prólogo, en la tradición alemana de las ciencias del espíritu, expresión de sabor hegeliano bajo la que se agrupaban en el siglo XIX todas las disciplinas dedicadas a estudiar la vida humana en sociedad, la realidad histórico-social. Se trata de todos aquellos saberes que tienen por objeto la acción humana y los resultados que ella produce y que se plasman objetivamente en el lenguaje (literatura, filosofía), en leyes y formas políticas (el Derecho y el Estado), en el arte, en la religión, en la producción e intercambio de bienes, etc. La enorme variedad de temas, con la consiguiente diversidad de formas de tratarlos, supuso siempre un problema, que se patentiza en la vacilación para encontrar el nombre adecuado. En el ámbito alemán se impuso el de ciencias del espíritu, pero el neokantismo utilizaba con preferencia «ciencias de la cultura», en el mundo anglosajón «moral sciences» era el nombre habitual y en el francés «ciencias morales y políticas». En España, Ortega y Gasset propuso que se llamaran sencillamente «Humanidades». En el ambiente alemán en que surgieron, la historia era considerada el

eje fundamental de todas, pues es la vida humana en su evolución histórica la realidad que subyace tanto a la filología como a las ciencias del Derecho y del Estado, las ciencias de las religiones, la sociología, la economía política, etc.

¿Cuál es el problema de las «ciencias del espíritu»? En primer lugar, el de su unidad y, en segundo lugar, el de su método. Como su diversidad deja entrever, en realidad las «ciencias del espíritu» tienen una unidad más negativa que positiva: lo que tienen en común es que *no* son ciencias de la naturaleza. Lo que verdaderamente las une es su contraposición a estas, la conciencia de que el hombre como realidad histórica es otra cosa que la naturaleza y requiere por tanto no ser tratado de la misma manera que la ciencia física trata el movimiento de los cuerpos o la química la formación del óxido de hierro. Fue Wilhelm Dilthey (1833-1911) el filósofo que hizo de la fundamentación de las ciencias del espíritu la tarea de su vida. Historiador formado en el Berlín de la Escuela Histórica, vio enseguida con claridad que el éxito de las ciencias naturales y su aplicación técnica, con su reflejo filosófico en el positivismo imperante, colocaba el saber histórico en una posición insostenible: o bien lo condenaba a la marginalidad, al despreciar sus pretensiones científicas, o bien lo obligaba a imitarlas, intentando aplicarse a sí mismo sus métodos, lo que conducía a desnaturalizar su objeto, la vida histórica, y a mal comprenderlo de raíz. Se hacía necesaria una justificación del valor del conocimiento de las ciencias del espíritu, para lo cual Dilthey concibe todo un programa de trabajo que, inspirándose en Kant, denominaría *Crítica de la razón histórica*, y que estaría llamado a completar el análisis del conocimiento humano investigando aquella dimensión que, a diferencia de la naturaleza y de la moral, Kant había dejado fuera, la de la vida humana histórica.

Es en este contexto en el que Dilthey establece una distinción, que se hizo célebre, entre *explicación* y *comprensión* para caracterizar



Wilhelm Dilthey en 1910.

la diferencia de las formas de conocimiento de ciencias naturales y ciencias del espíritu. Aquellas *explican* los fenómenos, es decir, ante un hecho dado, por ejemplo, la lluvia, buscan relacionarlo causalmente con otros fenómenos naturales (la presión atmosférica, la temperatura, la radiación solar) y establecer así regularidades que permiten generalizar el fenómeno y predecir su aparición. En las ciencias históricas la situación es muy distinta; lo que se busca entender no es un suceso neutro, como la lluvia, que simplemente acontece y por sí mismo no significa nada. Cuando a veces creemos que significa algo es precisamente porque lo relacionamos con beneficios o perjuicios para el hombre. Y esta es la clave, que la acción humana y sus productos, a diferencia de los hechos naturales, *tienen sentido*, de ahí que Dilthey considerara la categoría de *significado* un concepto fundamental para la comprensión de la vida, junto con los de *fin y valor*, pues el significado de una acción está siempre conectado con la persecución de ciertos objetivos y la preferencia de determinados valores. *Comprender el sentido* de las acciones humanas y sus resultados (un texto literario, un suceso histórico, una obra de arte, una ley) no puede consistir en lo mismo que explicar un fenómeno natural. El conocimiento en las ciencias del espíritu implica hacerse cargo de las diversas conexiones de sentido que desarrolla la vida humana, una comprensión que para Dilthey se funda en la vivencia que el individuo humano tiene de su propia experiencia en el mundo, en la que capta de manera inmediata el sentido de su acción, y sobre esta base comprende el mundo social. No nos interesa ahora ahondar en la fundamentación diltheyana de las ciencias del espíritu, sino ver cuál es la relación que la obra de Gadamer guarda con ella.

Cuando Gadamer publica *Verdad y método* en 1960, la problemática tradicional de las ciencias del espíritu estaba claramente fuera del debate filosófico. Por un lado, la fenomenología de Husserl y Heidegger había llevado el pensamiento hacia niveles más radicales que superaban la contraposición explicación-comprensión. Por otro lado, la renacida Escuela de Frankfurt planteaba de forma diferente, en la estela marxista, la idea de las ciencias sociales y en Francia eran los años en que la reflexión en torno a las «ciencias humanas», con su epicentro en la lingüística, la antropología y el psicoanálisis, situaba el problema en un ámbito muy diferente al que había establecido Dilthey. El mismo Gadamer reconoce que su libro, en cierto modo, llegaba tarde. Pero, aunque asume la tradición alemana y sitúa inicialmente la reflexión en su campo, lo hace justamente para señalar su limitación y la necesidad de repensar de forma nueva el tipo de conocimiento que Dilthey llamaba comprensión; una renovación que implicará justamente desbordar por completo el comprender diltheyano para mostrar la universalidad del concepto hermenéutico de comprensión.

Dos son las cosas que, dicho brevemente, Gadamer reprocha a Dilthey y, en general, a la tradición de las ciencias del espíritu: el haber permanecido, a pesar de su resistencia, anclado en el ideal de ciencia que representaban las ciencias de la naturaleza, que siguen siendo el rasero por el que tácitamente las ciencias históricas se miden, «acomplejadas» ante él, y el haber pretendido fundar el conocimiento de las ciencias históricas en el ámbito psicológico de las vivencias del individuo, terreno claramente insuficiente para pasar desde él a la comprensión de las grandes formaciones históricas, como el Estado, el derecho, el arte, etc. La primera limitación ha hecho que el pensamiento de Dilthey no se viera del todo libre para mirar directamente a la experiencia real del comprender que opera en las «ciencias del espíritu». La segunda, que su pensamiento quedara ceñido a la idea

moderna de sujeto, pues, en un giro repetido tantas veces desde Descartes, para Dilthey sigue siendo en la conciencia donde hay que buscar el fundamento de toda forma de saber.

El desafío de la conciencia histórica

La problemática epistemológica de las ciencias del espíritu es la consecuencia de algo más profundo, que responde a todo un estado de espíritu extendido en el pensamiento desde mediado el siglo XIX: la *conciencia histórica.* Podemos definirla, inspirándonos en Dilthey, como la conciencia, más o menos difusa, pero definitivamente instalada en la mente de los filósofos, de que los productos del espíritu (ciencia, arte, religión) guardan correspondencia con las demás formas históricas de existencia y están, como ellas, sometidas a condiciones históricas de surgimiento y desarrollo. Dilthey vio siempre en la conciencia histórica una verdad definitivamente adquirida por el pensamiento ante la que no se podía esconder la cabeza, sino afrontar decididamente el reto que representaba y que no es otro que el *historicismo*, la idea de la relatividad absoluta de todo saber a la época de su surgimiento, lo que equivale a sentenciar la imposibilidad de un saber objetivo que vaya más allá de su época. El *relativismo* es, así parece, la consecuencia inevitable de la conciencia histórica.

Dilthey intentó denodadamente luchar contra el relativismo sin renunciar a la conciencia histórica y eso significaba apoyarse en ella para, paradójicamente, fundar un saber objetivo. Su esfuerzo se centró en las ciencias del espíritu, especialmente en la filosofía, pues los efectos de la conciencia histórica sobre las ciencias naturales no son tan evidentes. Su idea era que, dado que la conciencia histórica ha mostrado la imposibilidad de que en una época determinada

Condicionamiento histórico

«Así nace la siguiente antinomia: a la variabilidad de las formas humanas de existencia corresponde la multiplicidad de modos de pensar, de sistemas religiosos, de ideas morales y de sistemas metafísicos. Esta es una realidad histórica. Los sistemas filosóficos cambian lo mismo que las costumbres, las religiones y las constituciones. Se manifiestan, por lo tanto, como productos condicionados históricamente. Lo que se halla condicionado por circunstancias históricas resulta, también, relativo en su valor. Pero el objeto de la metafísica lo constituye el conocimiento objetivo de la realidad. Solo semejante conocimiento objetivo parece permitir al hombre una posición firme en esta realidad y una meta objetiva a su acción».

Wilhelm Dilthey, *Teoría de las concepciones del mundo*

naciera un saber objetivo como aquel al que aspiran los sistemas filosóficos, la reflexión histórica tiene que abandonar la pretensión de verdad de los distintos sistemas para mirarlos desde fuera, como un espectador que contempla sus disputas sin tomar partido y sin enjuiciar su verdad posible. Precisamente desde esa posición de la conciencia histórica cabe ver *objetivamente* las conexiones de los sistemas, las religiones, las formas artísticas, etc., con la vida histórica de que surgen. Dilthey llamó a esta reflexión *Teoría de las concepciones del mundo* y creyó poder establecer con ella un saber acerca de cómo las tres grandes concepciones del mundo –filosófica, artística y religiosa– brotan de la vida psíquica y social humana en tanto que expresiones múltiples de ella. La conciencia histórica, justo porque comprende la relatividad de los sistemas a su tiempo, puede elevarse sobre ellos y comprenderlos objetivamente sin comprometerse con su verdad. Y al llevar a cabo esta reflexión, la vida se

conoce a sí misma, en el espejo de las concepciones del mundo que ella ha engendrado.

Gadamer siempre apreció la obra de Dilthey y el enorme avance que supuso en la toma de conciencia de la labor hermenéutica que implica el conocimiento histórico, pero vio claramente que el ideal epistemológico de la objetividad pesaba tanto en su pensamiento que le llevaba, de manera paradójica, a situar la conciencia histórica, que ve la relatividad de todo saber, en un lugar no relativo, panorámico, que contempla las épocas como si ella no estuviera en ninguna. Dilthey, piensa Gadamer, «coloca a la conciencia histórica en el lugar de la metafísica», una inconsecuencia en la que es necesario no caer. El pensamiento propio de Gadamer arrancará siempre de aquí, de la necesidad de que una reflexión histórica que lo sea verdaderamente tiene que ser consciente de su propia historicidad, de que la condición histórica la afecta también a ella. Y eso lleva implícito, como veremos, que la comprensión no puede adoptar de antemano ningún ideal normativo de objetividad científica.

La idea de hermenéutica

La hermenéutica filosófica que Gadamer introduce en los salones filosóficos del siglo XX no es un pensamiento que brote de pronto desde lo desconocido y que sorprenda por su completa novedad; es más bien, como estamos viendo, un pensamiento que prosigue una tradición, a la que lleva a sus últimas consecuencias y a la que obliga a repensar sus últimos supuestos. Por eso la aparición de *Verdad y método* fue vista inicialmente solo como una contribución, significativa y seria, de un discípulo de Heidegger al problema tradicional de las ciencias del espíritu. Solo poco a poco se abrió camino la conciencia de su real importancia filosófica y de las tesis novedosas que contenía.

A esa primera impresión contribuyó sin duda el término fundamental, *hermenéutica*, que Gadamer eligió para caracterizar su pensamiento. Se trata de un viejo concepto que tiene una larga historia. Una dudosa etimología lo hace provenir de Hermes, el mensajero de los dioses, que interpretaba para los hombres los designios de los dioses olímpicos. Hermeneuta es así el intérprete o traductor que transmite un mensaje a otro facilitando su comprensión. Pero su presencia en la cultura como término cargado de resonancias históricas proviene de la tradición exegética ligada a las «religiones del libro». Es la necesidad de las comunidades religiosas, en Occidente especialmente la judía y la cristiana, de interpretar correctamente sus textos sagrados, de los que dependía la vida entera de la comunidad, lo que hace surgir un *arte de la interpretación*, una *hermenéutica*, que en el cristianismo se convierte en una imprescindible disciplina auxiliar de la teología. También los humanistas del Renacimiento, en su afán de volver a los clásicos griegos y latinos pasando por encima del latín vulgar medieval, necesitan de una exégesis cuidadosa para comprender el sentido de los textos clásicos. Igualmente la labor de los jueces, volcada a la interpretación de las leyes para poder aplicarla a los casos concretos con equidad y objetividad, ha de hacer uso de una técnica hermenéutica propia. En todos estos casos la hermenéutica aparece ligada a *textos*, pero no a textos cualesquiera, sino a textos considerados *canónicos*, ejemplares, básicos para la vida del hombre en sociedad, que por ello necesita

Una dudosa etimología sitúa al dios Hermes, el mensajero de los dioses, en el origen del término *hermenéutica*. En la imagen, escultura de la divinidad que es la copia romana de un original griego del siglo IV a. C.

asegurarse de su correcta interpretación. La hermenéutica es entonces el instrumento técnico destinado a lograrla: *Hermenéutica=el arte de la interpretación.*

Visto desde este ángulo de mera disciplina auxiliar puede resultar extraño que Gadamer escoja el vocablo *hermenéutica* para designar lo más propio de su pensamiento filosófico. Para entenderlo es necesario reparar brevemente en la transformación que el concepto de hermenéutica sufre en el siglo XIX. A través de la obra del teólogo, filólogo y filósofo Friedrich Schleiermacher (1768-1834), pero sobre todo de Dilthey, la hermenéutica se independiza de su carácter subordinado e instrumental y pasa a convertirse en el fundamento de las ciencias del espíritu, pues no es otra cosa que la exposición de la dinámica de la comprensión, del saber de las ciencias de lo humano. En un breve escrito sobre el surgimiento de la hermenéutica, Dilthey define el comprender como «el proceso en el cual, a partir de unos signos dados sensiblemente, conocemos algo psíquico de lo cual es su manifestación». Comprender asuntos humanos significa, pues, pasar de la percepción de signos externos, el movimiento de una mano, por ejemplo, al sentido que ese movimiento tiene, lo cual supone siempre ver en él «el interior» de la persona que lo realiza, entender su intención, por ejemplo. Lo característico de la vida humana es que no solo se expresa en actos episódicos y cambiantes, como los gestos o las conversaciones, sino que lleva a cabo auténticas *fijaciones* del sentido de sus acciones en su trato con el mundo, como la escritura, las obras de arte, las instituciones sociales y políticas, que son como monumentos que permanecen cuando sus creadores ya han pasado. Dilthey ve la tarea de las ciencias del espíritu en la comprensión de este sentido fijado, desprendido de la subjetividad de sus autores (por ello Hegel lo llamaba «espíritu objetivo»); y por eso necesitaba buscar una metodología de este comprender: «Al comprender técnico

Estatua de Schleiermacher en el Palacio Universitario de Estrasburgo.

de manifestaciones de la vida fijadas duraderamente lo llamamos interpretación», decía Dilthey, de ahí que la hermenéutica, el arte de la interpretación, sea el método propio de las ciencias del espíritu, un método que responde de manera estricta a la estructura expresiva de la vida, que nunca es un mero fenómeno, un puro acontecimiento físico, sino una trama de sentido que hay que comprender.

Gadamer prosigue claramente el camino de Dilthey de ver en la hermenéutica el concepto central de las ciencias históricas y sociales, pero, a través de la enseñanza de Heidegger, lo radicaliza y lleva al extremo. Heidegger muestra en *Ser y tiempo* que el comprender no es un concepto epistemológico, un modo de conocimiento que se contrapone a la explicación causal, sino que es el modo primario de nuestro estar en el mundo, que es siempre un ejercer posibilidades de acción. Heidegger llama «comprender» a ese *poder hacer* algo, porque la lengua alemana le permite una cercanía entre

saber y *poder* que no es tan perceptible en español, aunque hay algunos ejemplos que lo permiten: si le preguntamos a un amigo «¿entiendes de coches?» no estoy pensando en si *conoce* la teoría de motores de explosión, sino si *puede* arreglarme una avería; lo mismo que si le preguntamos a alguien «¿sabes nadar?», al hacerlo no le preguntamos nada distinto de si puede nadar: no encontramos aquí ninguna diferencia entre *saber* y *poder*. Heidegger tomó entonces este comprender, que es poder –en un sentido muy cercano a lo que los anglosajones llaman «habilidades»– como la estructura básica de la existencia humana, como una forma de ser, de la que surge toda forma de conocimiento, incluido el saber objetivo de la ciencia. Gadamer aprovecha esta radicación del comprender en el ser mismo de la existencia humana para sacar de ella una *universalidad* de la hermenéutica y de la interpretación que supera el campo limitado de las ciencias del espíritu, que actúa en toda praxis humana y que se extiende también a las ciencias «duras».

La hermenéutica se convierte entonces en un concepto filosófico central, pues ya no es una disciplina auxiliar ni el método de las ciencias históricas, sino *la teoría filosófica que quiere mostrar los caracteres fundamentales de la experiencia humana del mundo*, una experiencia que Gadamer acompañará siempre del adjetivo «hermenéutica».

La experiencia hermenéutica y la metodología de la ciencia

Este giro del comprender desde la epistemología de las ciencias históricas y sociales hacia la experiencia general del mundo implica un cambio de la mirada filosófica: ya no se trata de buscar ante todo cómo lograr que el conocimiento de los asuntos humanos de que tratan esas

Experiencia de verdad y verificación

«Cuando se comprende la tradición no solo se comprenden textos, sino que se adquieren evidencias y se conocen verdades. ¿Qué clase de conocimiento es este, y cuál es su verdad? A la vista de la primacía que detenta la ciencia moderna en la aclaración y justificación filosófica de los conceptos de conocimiento y verdad, esta pregunta no parece realmente legítima. Y sin embargo ni siquiera dentro de las ciencias es posible eludirla del todo. El fenómeno de la comprensión no solo atraviesa todas las referencias humanas al mundo, sino que también tiene validez propia dentro de la ciencia, y se resiste a cualquier intento de ser transformado en un método científico. La presente investigación se vincula a esta resistencia, que se afirma dentro de la ciencia moderna frente a la pretensión de universalidad de la metodología científica. Su objetivo es rastrear la experiencia de la verdad, que rebasa el ámbito de control de la metodología científica, allí donde se encuentre, e indagar su legitimación. De este modo las ciencias del espíritu vienen a confluir con formas de la experiencia que quedan fuera de la ciencia: con la experiencia de la filosofía, con la del arte, con la de la misma historia. Todas son formas de experiencia en las que se anuncia una verdad que no puede ser verificada con los instrumentos metódicos de la ciencia».

Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, «Prólogo a la primera edición».

ciencias pueda alcanzar el rigor de las ciencias de la naturaleza. Esa preocupación se revela ahora secundaria, subordinada a otra más fundamental: la de *comprender el comprender*, la de saber qué es lo que realmente nos pasa cuando comprendemos algo de nuestro mundo; en qué consiste propiamente eso que llamamos comprender un asunto de nuestra vida, un suceso histórico, un movimiento social, en una palabra, cualquiera de las cosas con que nos encontramos como existentes en un mundo histórico. Comprender es una forma elemental y por eso

habitual de estar en el mundo y antes de preguntarse por cómo extraer de ella un saber científicamente garantizado, es menester dejarla ser como es e intentar describirla para ver sus caracteres básicos. Lo que Gadamer intentará entonces es una *fenomenología de la experiencia hermenéutica*, un atenerse al fenómeno de la comprensión sin proyectar sobre él de antemano ningún ideal ni ninguna norma. No buscará decirle *cómo debe ser*, sino tomar nota de *cómo es*. Pero no emprenderá, como Heidegger, un análisis general de la existencia humana partiendo de la experiencia cotidiana del mundo, sino que llevará su concepción del comprender como forma originaria de ser a tres formas de experiencia, el arte, la historia y la filosofía, ámbitos típicos de las ciencias del espíritu. De esta forma, Gadamer intenta poner de manifiesto la validez de estas formas de conocimiento en sí mismas, a partir de su propia capacidad; y una vez logrado esto será posible legitimar la pretensión de las ciencias del espíritu, que tanto preocupaba a Dilthey, sin necesidad de medirlas por el rasero de la metodología de la ciencia.

Y esta es para Gadamer la verdadera cuestión que le impulsa a escribir *Verdad y método*: impedir que la preponderancia cada vez más ilimitada que la ciencia moderna ejerce en todos los órdenes de la vida expulse del ámbito del conocimiento la legítima experiencia de verdad que se da en campos del vivir humano que no se dejan entender desde sus cánones. La condena a la pura irracionalidad o, más suavemente, a mera expresión de sentimientos, que desde la ciencia se dicta contra el arte y ciertas formas de pensamiento filosófico, le parece a Gadamer la expresión de la unilateralidad de la mirada científica y su metodología estándar. Frente a esta incomprensión de sectores enteros de experiencia humana, la filosofía tiene que intentar exponer esta experiencia, aclarar su sentido y justificar su valor. Y, para Gadamer, ese análisis revelará justamente la universalidad del «fenómeno hermenéutico», que, lejos de restringirse a un ámbito determinado, estará

presente incluso en la ciencia. Con ello se consumará el contraataque: lo que estaba siendo expulsado del saber hace valer su presencia universal en él. A esta tarea está dedicada la obra mayor de Gadamer.

El esfuerzo por legitimar «la experiencia hermenéutica», que en Gadamer comporta una clara crítica al «imperialismo» de la metodología científica, ha hecho pensar a muchos críticos de su pensamiento que a la hermenéutica filosófica le es consustancial una especie de desprecio por la idea misma de método, como si la experiencia hermenéutica de verdad fuera reacia a dejarse encuadrar en un camino seguro –«método»– que garantizara su logro. Paul Ricoeur, el otro gran filósofo hermenéutico del siglo XX, lo expresaba con cierta gracia diciendo que el libro de Gadamer no debería titularse *Verdad y método*, sino «Verdad *o* método», dando a entender que en él la experiencia de verdad excluía la preocupación por el método. Y ciertamente hay algo de esto en el pensamiento de Gadamer. Pero hay que verlo más bien al revés: no es que la experiencia hermenéutica no se deje expresar en pasos metódicos, es que ningún método –ni siquiera ese supuesto «método hermenéutico»– garantiza por sí solo llegar a la verdad que esa experiencia enseña. La preocupación por el método no es lo primario en la experiencia hermenéutica, esa preocupación llega después, con la búsqueda del saber absoluto de la ciencia.

La verdad del arte

El pensamiento de Gadamer arranca, como hemos visto en el capítulo anterior, de una situación histórica marcada por el predominio de la metodología de la ciencia moderna, que inevitablemente sitúa de antemano en condiciones de inferioridad toda otra forma de pensamiento. Lo que importa, a los ojos de Gadamer, no es discutir esa primacía, sino darse cuenta de que con ella se deja en la penumbra, o sencillamente se malentienden, formas de saber y de experiencia que son esenciales en la vida humana y que han tenido –y deben seguir teniendo– un papel decisivo en la comprensión del mundo. Es lo que se encuentra en lo que Gadamer llama la «tradición humanista», ese amplísimo movimiento surgido en los humanistas del Renacimiento y que llega hasta el clasicismo alemán (Goethe, Herder, Schiller). Gadamer no recurre a ella en un intento, inútil por lo demás, de restaurar sus ideales en una época que no es la suya, sino con el propósito de iluminar el trasfondo histórico que subyace en la disyunción ciencias de la naturaleza/ciencias del espíritu, pues la situación de predominio de la ciencia es una situación histórica a la que se ha llegado, no un decreto *a priori* de una razón absoluta.

La tradición humanista

El resultado quizá más importante de ese predominio es la concentración en el arte de todo lo esencial de la tradición del humanismo, pues el arte aparece como el prototipo de la experiencia que no puede ser asumida por la ciencia. Y ello en una doble dirección, defensivamente, como un refugio humanístico ante la ciencia y, en sentido contrario, como aquello que la ciencia contempla como «lo otro» que ella: lo que no es ciencia es «arte» o «literatura». De ahí que Gadamer asuma el reto de analizar a fondo la experiencia del arte para destacar su originalidad, su ser propio, con independencia de su relación comparativa con la ciencia. Pero hay también otros conceptos de la tradición humanista que resultan particularmente útiles para reconocer, en su generalidad, ese tipo de saber que resulta difícil encajar en los cánones de objetividad de la ciencia. Gadamer acude a tres: formación, sentido común y buen gusto. Detengámonos un momento, antes de centrarnos en el arte, en la formación, el más indicativo de lo que Gadamer quiere resaltar del humanismo.

Formación (*Bildung* en la lengua alemana) es un concepto muy expresivo de esa tradición porque, aunque acuñado en el clasicismo alemán, entronca con los ideales de perfección humana propios del Renacimiento. *Formación* no apunta, en efecto, a un saber concreto sobre un determinado tipo de objetos y encaminado a determinados fines, sino que indica el cultivo de los talentos naturales del individuo en pro de un desarrollo armónico de la personalidad. Posee, pues, un indiscutible costado subjetivo: a diferencia de los saberes que recaen sobre ámbitos de la realidad (lenguaje, naturaleza, sociedad) o de las técnicas que nos ayudan a manejar y producir objetos, la formación no es el conocimiento particular que se obtiene de cada uno de ellos, sino el poso que todos ellos dejan en la persona, integrados de manera

propia; por ello la formación se refiere siempre a la totalidad de la persona, no a una determinada cualificación. Y por eso también se trata de un proceso interior que nunca puede ser buscado por el individuo como un objetivo, sino que es siempre un resultado indirecto. *Formación* significa entonces a la vez el proceso de formarse y su resultado: una persona formada nunca lo está del todo, pero posee ya una formación. Sin embargo, lo más destacable del concepto es que no se queda en la mera subjetividad, no es un adorno de la personalidad, pues la formación, como integración en la persona de todo aquello a través de la cual se produce, la habilita justamente para comprender el mundo que la rodea; cuanto más y mejor alguien está formado, más capacitado está para orientarse en el mundo y entender de qué van las cosas. Formación no es, pues, un ideal de perfección subjetiva, sino un estar bien colocado para entender el mundo y a sí mismo, lo que se hace patente, por ejemplo, en la capacidad de comprensión de las situaciones y en el saber tratar las cosas y a las personas.

Nuestra dificultad hoy para entender la idea clásica de formación es que la pensamos bajo el prisma del especialista: la formación es lo que dan los «másteres», que son capacitaciones muy específicas que cualifican a alguien para realizar una determinada tarea. Una persona bien formada es la que acumula varios títulos de este tipo. Pero esta es una idea muy alejada, incluso contrapuesta, a la formación humanista, que apunta siempre a una totalidad, a una comprensión del mundo en virtud de la armoniosa integración en la persona de sus conocimientos, cosa que ninguna acumulación de especializaciones logra. Este cambio en el significado de «formación», desde ideal de humanidad a cualificación especializada, es una clara muestra de esa situación de predominio de la ciencia, de la que parte la reflexión de Gadamer y en la que hoy estamos de manera, si cabe, más acentuada.

Lo que le interesa a Gadamer del concepto de formación es que la tradición humanista ha visto en él un tipo de saber –incluso podríamos decir de sabiduría– que, siendo esencial para conducir la propia vida y comprender el mundo en que se vive, resulta tan difícil precisar su contenido como determinar el método para su adquisición, dos condiciones decisivas para que algo sea hoy considerado «saber». Pero es una forma de conocimiento, que tiene una larga tradición, cuyo origen se encuentra en el *frónimos* aristotélico, el hombre prudente que sabe evaluar correctamente las situaciones porque tiene experiencia de la vida y no solo un conocimiento abstracto del bien. Es este tipo de saber, a la vez práctico y teórico, lo que la eclosión de la ciencia moderna ha marginado crecientemente y lo que las «ciencias del espíritu» del siglo XIX, jugando ya en el terreno determinado por las ciencias de la naturaleza, tratan de continuar. La hermenéutica gadameriana se adscribe también a esa tradición de la filosofía práctica aristotélica y del humanismo clásico.

La originalidad del arte

Como ya sabemos, la hermenéutica filosófica arranca de un análisis de la experiencia del arte. Son varias las razones que determinan este lugar hermenéuticamente privilegiado. De entrada, es claro que el arte forma parte de la formación integral del ideal humanista; un hombre que careciera de sensibilidad para el arte, por muchos conocimientos que tuviera, padecería una especie de cojera espiritual, le faltaría el entendimiento de una dimensión fundamental de la vida humana, presente desde la prehistoria. Por otro lado, situados ya en el momento de predominio de la ciencia moderna, el arte aparece como el ámbito más irreductible a ella; mientras la historia, la filología, la psicología y otras

ciencias humanas son susceptibles de una adaptación a las exigencias de la ciencia, el arte parece sustraerse por completo a esa posibilidad. No se ve fácilmente en qué podría consistir una «ciencia» del arte. Esta originalidad irreductible es lo que mueve a la hermenéutica a entender la experiencia del arte como modelo de esa forma propia de comprensión de los asuntos humanos a la que las «humanidades» tratan de dar cauce. Una originalidad que es reconocida también desde la otra orilla: aunque con aire despectivo, el positivismo lógico, esa pretendida filosofía científica del siglo XX, admite que el arte es la legítima expresión de la actitud emotiva ante la vida, que no puede canalizar la ciencia, a diferencia de la filosofía, que también se origina en la misma actitud, pero que, al pretender moverse en el mismo terreno que la ciencia, la practica ilegítimamente.

El análisis gadameriano del arte no se lleva a cabo en abstracto, sino que, como es característico del pensamiento hermenéutico, comienza haciéndose cargo de la situación en que la reflexión se encuentra cuando quiere pensar el fenómeno estético. Esa situación está marcada por el peso que en la visión moderna del arte ha dejado la estética kantiana y su desarrollo en el romanticismo alemán. A través de una crítica de esa concepción del fenómeno estético es como Gadamer labra su propia postura y da los primeros pasos hacia una teoría general de la comprensión.

Podemos, a efectos expositivos, concentrar esa crítica en un concepto que resume bien la consecuencia esencial de la estética kantiana: la *distinción estética*. Para ello es necesario que comprendamos antes la manera como la tradición kantiana recoge la originalidad del arte: estableciendo para él una forma peculiar y autónoma de conciencia, diferente del conocer científico y de la conciencia moral, la «conciencia estética», la capacidad de captar en vivencias conscientes el momento específico de belleza. La autonomía de la conciencia

estética reside en su poder de establecer una separación nítida entre el ámbito de lo bello y los ámbitos de lo cognoscible y de los intereses prácticos. La percepción de lo bello no es conocimiento, no aprehende propiedades objetivas de las cosas; tampoco está movida por el interés de realizar algo mediante la representación de lo bello con vista a algún fin. El placer estético, que se siente en la percepción de lo bello, es un placer libre, no ligado a ningún interés teórico ni práctico, es el puro registro de la complacencia que el sujeto siente en el objeto que se le presenta. Mientras que la representación de una cena con amigos lleva aparejado el deseo de realizarla, la contemplación de un paisaje o la visión del Pórtico de la Gloria simplemente gustan; el sujeto se complace sin más en lo que ve, por ello el placer estético es puramente contemplativo. Pero además, al no darnos conocimiento del objeto, es enteramente subjetivo. Pero hay que entender bien esta subjetividad de la conciencia estética. Lo bello es subjetivo porque radica en el particular sentimiento de complacencia que el objeto produce en el sujeto que lo contempla, pero no es subjetivo en el sentido de que se restrinja al sujeto individual. Con razón decía Kant que el juicio estético implica una validez universal: si decimos que la Capilla Sixtina es bella, no pensamos que lo sea solo para mí, es un juicio con pretensión de objetividad, aunque su fundamento esté en el sujeto. Sobre esta base creía Kant poder indagar en la validez *a priori* de los juicios estéticos.

Pero lo que nos importa ahora son las consecuencias de esta autonomía radical de la conciencia estética, y la principal es justamente lo que Gadamer bautiza con el concepto de *distinción estética.* Al independizar por completo el momento de lo bello de toda forma de conocimiento del mundo y de toda relación con intereses prácticos en sentido amplio, la conciencia estética abstrae la obra de arte del mundo del que proviene, separando el objeto artístico en toda su pureza de todo lo que le rodea. La conciencia artística, podemos decir, conforma

algo nuevo, «la obra de arte pura». En palabras de Gadamer: «En cuanto que se abstrae de todo cuanto constituye la raíz de una obra como su contexto original vital, de toda función religiosa o profana en la que pueda haber estado y tenido su significado, la obra se hace patente como «obra de arte pura». La abstracción de la conciencia estética realiza, pues, algo que para ella misma es positivo. Descubre y permite tener existencia por sí mismo a lo que constituye a la obra de arte pura». Gadamer llama a este resultado «distinción estética» porque hace surgir la cualidad puramente estética de un objeto, distinguiéndola y separándola de todas las demás características que hay en él, por ejemplo, del fin para el que ha sido hecho, de la función que cumple o del significado que tiene. Nada de eso es relevante para la belleza que la vivencia estética aprecia. La distinción estética establece una relación directa entre la conciencia y el carácter bello del objeto que no necesita de mediaciones sociales, históricas o religiosas. Los museos, piensa Gadamer, son su gran creación: un recinto acotado para la exposición de objetos que son puras obras de arte, seleccionadas en virtud de su sola calidad estética, con independencia de épocas, de la motivación social que les dio origen, del contenido representado, de la función que cumplían en la vida de una comunidad. Disponer de lugares así es el triunfo completo de la distinción estética.

La crítica de ella que Gadamer pone en marcha se centra, como es lógico, en ese abstraer lo puramente estético del mundo al que pertenece. Abstracción que comporta una doble cara: separa el momento de goce estético del contexto de significación del mundo, que tácita o explícitamente está presente en la obra de arte, y no atribuye a la vivencia estética ningún conocimiento, ninguna comprensión de ese mundo. Gadamer piensa sin duda en que el arte, antes de imponerse la «distinción estética», estaba integrado en la vida de una comunidad y respondía a funciones de representación, básicamente religiosa

o política. Piénsese en los pintores de corte, como Velázquez, o en la cantidad de pintura de temática religiosa, siempre por encargo de instituciones eclesiásticas. Pero la crítica de Gadamer va más allá de recordar esta evidencia. Lo que intenta es poner de relieve que la distinción estética falsea y desvirtúa la genuina experiencia del arte. ¿En qué sentido? Tomemos un ejemplo que, para no ponérselo fácil a Gadamer, elegiremos de la pintura del siglo XIX, posterior a la abstracción que critica: *El Ángelus* de Jean-François Millet. La crítica de la distinción estética apunta a destacar que la conmovedora belleza de esa obra no consiste solo en el placer que las formas, la luz, la disposición de las figuras y del color producen en nosotros, sino que todo ello forma parte de un contenido significativo, el recogimiento orante de una pareja de campesinos en medio de su labor agrícola, rodeada de sus humildes aperos, que deja traslucir todo su mundo vital: la pobreza, la fatiga del trabajo, el largo camino hasta el pueblo, la escasez de la cosecha, el ritmo de las estaciones, la religiosidad de fondo, etc. La belleza no es algo aparte de ese mundo, es algo que se da *en él*, destacándolo, realzándolo, en una palabra, dejándolo ver. La belleza realza el significado, no prescinde de él. Cuanto más valiosa es una obra de arte, más produce ese efecto. *El Ángelus* nos vincula a ese mundo, nos hace participar en él, abriéndonos a su posible comprensión. Por eso Gadamer puede preguntarse: «¿No hay en el arte conocimiento alguno? ¿No se da en la experiencia del arte una pretensión de verdad, que con seguridad es diferente de la de la ciencia, pero que, con igual seguridad, no es inferior a ella?» Ahondar en esta cuestión significa preguntarse qué es la obra de arte, qué tipo de ser es y cuál es la relación que el sujeto que la goza establece con ella.

El Ángelus, obra de Jean-François Millet elaborada entre 1857 y 1859; se conserva actualmente en París, en el Museo de Orsay.

El juego como modelo ontológico

Para comprender el carácter específico del goce estético, Gadamer acude a un concepto que le parece recoger muy bien rasgos fundamentales de la experiencia del arte, especialmente el tipo de relación del sujeto con la obra que, como hemos visto con el cuadro de Millet, no es una mera contemplación placentera, sino una vinculación más intensa, una participación en el mundo al que el cuadro nos traslada. Y eso es lo que deja ver el concepto de *juego*.

De entrada, hay que decir que el papel clave que Gadamer otorga a la idea de juego como modelo de la experiencia del arte le es sugerido por la fácil asociación lingüística que en alemán tiene el juego con la representación artística: el teatro (*Schauspiel*) es juego, los actores juegan (representan), los músicos juegan (tocan) un instrumento, etc. Jugar es un término habitual del campo semántico del arte. La transición entre juego y experiencia artística es, pues, mucho más fácil que en español, en el que «juego» expresa casi exclusivamente el momento puramente lúdico, de diversión –que también tiene en alemán.

Intentemos ver someramente las características del juego para luego examinar su analogía con la obra de arte. Ante todo, el juego es una actividad humana que se aparta de la seriedad de la vida cotidiana, movida siempre por alcanzar determinados fines. Uno se pone a jugar para «divertirse», literalmente para salir de la constricción de la seriedad habitual y obtener una satisfacción que no es el resultado del logro de ningún fin: el hecho de jugar es él mismo la satisfacción. Pero lo paradójico es que el juego tiene su propia seriedad, no hay realmente juego si los jugadores no se toman en serio su papel, si no se entregan a él por completo: el que no juega en serio destroza el juego de todos. La subjetividad del jugador, sus peculiares intereses, su carácter personal, etc., no tienen ninguna relevancia, solo el papel que asume en el juego. Y esto nos lleva al segundo rasgo decisivo del jugar: lo que determina el juego son las reglas del juego. El juego no es la actividad que realizan los jugadores, sino al revés, la acción de los sujetos/jugadores *obedece* a las reglas que constituyen el juego, son ellas las que determinan lo que el juego es. El juego es un acontecimiento en que los jugadores participan, pero no son ellos los que libremente lo establecen, sino que se integran en él.

Estas primeras caracterizaciones descriptivas llevan a Gadamer a establecer dos tesis básicas sobre el tipo de ser que es el juego:

El concepto de presentación

El concepto clave en todo el análisis del juego y de la obra de arte es el de *Darstellung*, 'presentación', que también puede traducirse como 'representación', por ejemplo, una representación teatral o musical. Pero el prefijo re- en castellano, que indica un volver a hacer presente algo, puede dar a entender que la obra de arte es una copia o imagen de un original. Es lo que sucede en el lenguaje tradicional de la filosofía, en el que las ideas que están en la mente son representaciones de las cosas reales. Pero justamente este sentido de representación es el que Gadamer quiere evitar: la obra de arte no es una representación, una copia de algo, sino un auténtico hacer presente. Por eso una obra no es nunca una copia de una realidad previa ni su representación concreta es algo secundario respecto del guion o la partitura, sino que forma parte de su ser, pues la obra solo existe realmente en su manifestación efectiva.

1) que *el sujeto del juego no son los jugadores, sino el juego mismo*. Lo que realiza la acción de los jugadores es que el juego se manifieste como tal juego y cobre realidad. Cuando se juega un partido de fútbol o una partida de ajedrez, o se representa una obra de teatro, lo que viene a la presencia a través de la acción de los jugadores es el juego o la obra. En este sentido, Gadamer señala que la esencia del juego es la *auto-presentación*, el puro manifestarse o hacerse presente, pues el juego no tiene una finalidad exterior: se juega por jugar. La acción individual de los jugadores es un factor del juego que por sí mismo carece de realidad propia: contribuye a que el juego sea. Por ello, 2) *hay una primacía del juego sobre la conciencia de los jugadores*. La conciencia, es decir, el ser subjetivo propio del jugador, es relegado y reducido a su función en el juego; solo atendiendo a ella y dentro de los límites que le marca puede el jugador desplegar su iniciativa. La

primacía del juego se nota especialmente en la fascinación que ejerce sobre el jugador; este se siente atraído por el juego justamente porque al entrar en su dominio el jugador se abandona, deja de ser el ser autónomo y dueño de sí que era para dejarse adueñar por el juego. El juego le hace así entrar en un terreno en el que pierde su soberanía y el jugador no solo obedece a las reglas que determinan su papel, sino que se impregna del espíritu concreto que cada juego tiene (no es lo mismo el espíritu que desprende el ajedrez, que el del póker o el del baseball). El extremo de esta fascinación es la ludopatía, pero en todo juego se da esa entrega del jugador que le permite decir a Gadamer que *todo jugar es un ser jugado.*

Un punto de especial consideración es la aparición del espectador en el juego (o representación). La mayoría de los juegos se cumplen plenamente en la acción de los jugadores sin que requieran espectador alguno; pensemos en los juegos de los niños en el patio del colegio, en cualquier juego de mesa o en el partido de pádel de unos amigos. Pero muchos juegos se hacen difíciles de entender sin espectador: una representación teatral, un partido de fútbol de alta competición. Y es que como el juego es, lo hemos visto, manifestación, presentación de sí mismo y de los jugadores, cabe siempre la posibilidad de ser visto, de ser mirado por alguien ajeno: el espectador entra en el juego. ¿Cómo afecta al juego esta entrada? ¿Se altera la estructura del juego por la presencia de espectadores? La respuesta de Gadamer no deja dudas: «Es un giro total el que acontece en el juego como juego cuando se torna juego escénico [*Schauspiel*, 'teatro', 'arte escénica', literalmente 'juego para ver']. El espectador ocupa el lugar del jugador. Él, y no el actor, es para quien y ante quien el juego se juega». El espectador transforma el juego, no porque sustituya a los jugadores, sino porque él también forma parte esencial del sentido completo del juego: este incluye al espectador, que tiene que entenderlo, que participar en él.

Pues bien, para Gadamer, la obra de arte es esto: *un juego con espectador muy especial.*

La esencia de la obra de arte

La continuidad entre el juego y la obra de arte se basa en la idea de autopresentación. Ambos son realidades cuyo ser consiste en hacerse presentes, en mostrarse, sin que su aparecer se deba al cumplimiento de ciertos objetivos. Pero la obra de arte ofrece una diferencia fundamental con los juegos lúdicos o deportivos, y es que comporta una totalidad de sentido, expone un mundo o una dimensión de la vida y lo hace estableciendo una estructura propia determinada e independiente del mundo «real». El juego también tiene estructura propia, determinada por sus reglas, pero carece de ese significado que encierra una obra de arte. Esta es siempre una creación, un producto, que contiene una configuración de sentido que puede ser entendida, que dice algo. Gadamer piensa esta peculiaridad sobre el trasfondo de las artes escénicas, como el teatro, la poesía recitada, la danza o la música. En ella los actores no siguen solo unas reglas a modo de preceptos fijos para interpretar su papel, sino que, para representar bien la obra, han de comprender su sentido, imbuyéndose completamente de él. Esa totalidad de significación es lo que transforma el juego en obra de arte.

Pero hay también otra diferencia. En el juego, aunque los jugadores se entreguen por completo a él, permanece una conciencia indirecta de la identidad del jugador, que no se reduce a su papel en el juego, y de que el juego mismo «no es la realidad», que sigue ahí fuera siempre, y a la que necesariamente se retorna. En el juego no se pierde la conciencia de la diferencia con la realidad de la que el juego busca apartarse. Pues bien, esa diferencia es justamente lo que, según Gadamer, desaparece

en la verdadera obra de arte. Esta lleva consigo su propia realidad, su propio ámbito de sentido, y nos reclama entrar en ella, tanto a actores como a espectadores, de manera que estos no guardan ninguna distancia frente a ella, no mantienen una «reserva» de realidad frente a la «ficción» de la obra. Por el contrario se integran en ella.

La experiencia del arte, lejos de la contemplación con que la concibe la conciencia estética, es esta *experiencia de integración*, de ser arrastrado y absorbido por la obra, que afecta a jugadores y espectadores. La obra de arte es, así, una forma radicalizada de juego, pues si ya en el juego acontece la entrega del jugador al juego y la primacía del juego sobre la subjetividad del jugador, la obra de arte las acentúa con la totalidad de sentido en que el jugador-actor se sumerge y que envuelve igualmente a la nueva figura del juego escénico, el espectador.

Es este un momento clave del arte. Pues en él la presencia *posible* de espectadores es una referencia intrínseca de la obra, que es en sí misma exhibición, su juego no puede realizarse por completo si alguien no lo mira. Pero ese mirar no consiste en la actitud teórica o contemplativa del que se limita a ver, con la distancia que separa al sujeto de lo que tiene delante. Gadamer recuerda aquí el sentido primitivo de la *theoría* griega como la participación en una fiesta: el que ve –el «teórico»– es el que asiste a la fiesta participando en ella. Por eso puede decir que la asistencia del espectador «como actitud subjetiva del comportamiento humano tiene el carácter de un «estar fuera de sí», literalmente «éxtasis», que es «la posibilidad positiva de asistir a algo por entero. Esa asistencia tiene el carácter del auto-olvido, y la esencia del espectador consiste en entregarse a la contemplación olvidándose de sí mismo».

El auto-olvido del espectador pone a su vez de relieve otra característica de la experiencia del arte, su *pretensión de verdad*. Cuando el espectador se sumerge en la obra y se pierde en ella, lo que le envuelve

no es solo la belleza formal, que evidentemente allí se encuentra, sino el hecho de que en ella emerge algo, un mundo determinado o una experiencia humana, que no le deja nunca indiferente porque las reconoce como algo propio, algo que le es en algún sentido aplicable, de ahí que, como dice Gadamer, ante una gran obra hay siempre una especie de espontánea reacción que dice: «así es». La obra de arte implica siempre conocimiento: a través de ella se nos da a conocer algo por cauces muy distintos de los habituales en una teoría científica o filosófica, pero sería falso relegar ese conocimiento, por su ausencia de contrastación o argumentación, a la pura emoción estética de una vivencia puntual. Un conocimiento que, en realidad, es un *reconocimiento*, por el que algo, ya de algún modo conocido, aparece a una nueva luz. Las tragedias de Shakespeare son siempre el ejemplo paradigmático: todos sabemos más o menos lo que son los celos y el papel que juegan en la vida humana, pero *Otelo* no reproduce sin más una historia de celos, sino que, exponiendo una trama de personajes completa y cerrada, nos dice *más* sobre los celos que una historia real.

Esta cercanía inmediata que la pretensión de verdad de la obra de arte establece con el espectador expresa esa vocación de permanencia que la hace trascender el momento de su originación. Gadamer ha subrayado mil veces que el tiempo de la experiencia del arte es la *simultaneidad*, que no quiere decir que la obra deje de pertenecer a su momento histórico y entre en una intemporalidad abstracta, sino que, al adentrarnos en ella, la obra establece con nosotros una relación de actualidad, nos habla y nos dice algo, aquí y ahora, a nuestro propio presente. Es esta una experiencia repetida, pues es muy frecuente que el arte contemporáneo nos resulte poco simultáneo y nos sintamos más cerca de Brahms que de Penderecki, de Cézanne que de Pollock.

La imagen y las artes plásticas

Los análisis de la obra de arte que acabamos de exponer han partido de las artes escénicas y se han ejercido sobre ejemplos tomados de estas, por lo que resulta obligado plantear si los resultados obtenidos –presentación, experiencia de integración, pretensión de verdad, simultaneidad– se extienden también a las artes plásticas, la pintura, por ejemplo. De entrada parece problemático, pues un cuadro carece del desdoblamiento de la reproducción: no se da la distinción, en el seno de la obra, entre guion o partitura y su ejecución o interpretación. Un cuadro es un «objeto artístico» que establece una relación inmediata con quien lo mira, no es mediado por ninguna representación y por tanto no es transitorio, no pasa como una representación teatral, sino que está siempre ahí, en la pared, en el museo. Un cuadro es un ejemplo perfecto para ilustrar la «distinción estética» que Gadamer combate: el marco, que indica su separación de los demás objetos, parece estarnos diciendo «lo que hay aquí dentro es arte, no un objeto de uso» y el espectador que lo mira tiene ante él una vivencia puramente estética: le gusta, lo goza. Por eso Gadamer dedica una larga reflexión a mostrar que el cuadro tiene la misma forma de ser de la *presentación* que cualquier obra de arte. Para ello, se hace necesario analizar la idea de *imagen*, en la que el cuadro se incluye, y que está ausente de la representación escénica, pues esta no es nunca una imagen de algo (¿de qué lo sería, del guion, de la partitura, de la realidad?). La imagen es, pues, lo que marca la diferencia entre ambas formas de arte.

La pregunta por el ser de la imagen se ciñe a una cuestión esencial, cuál es la relación general entre la imagen y lo que en ella se representa y, a partir de ella, cómo se da esta relación en el cuadro. Una primera forma de verla es bajo el esquema *original-copia*. Lo que caracteriza a la copia es su pretensión de parecerse al máximo al original,

de manera que una copia perfecta desaparecería como tal copia para presentar el original mismo. En este sentido la copia se suprime a sí misma, borra su ser diferenciado para ser el original. Cuando una copia se muestra como copia, cuando salta a la vista su ser copia, es que es una mala copia. Es obvio que el cuadro, como obra de arte, no puede encajarse aquí.

Pero la mayor parte de las veces una imagen no es una copia. Tomemos, por ejemplo la imagen de un espejo. En un sentido podría pensarse que es una perfecta copia, pues se limita a reproducir exactamente el original, hasta el punto de que, con poca luz, la tomamos por el original mismo. Pero no lo es, porque es un puro reflejo de algo o alguien presente, requiere la presencia de este y se desvanece cuando no está. Por eso la imagen del espejo no apunta a un original, simplemente lo refleja. No tiene un ser propio, es evanescente, no permanece, mientras que la copia se mantiene a sí misma sin la presencia de lo copiado. Es más, justamente necesita que no esté delante lo copiado.

Las verdaderas imágenes, a diferencia del espejo, tienen un ser propio, es decir, reparamos en ellas y no las confundimos con el original, precisamente porque tratamos de ver hasta qué punto lo representa bien. Pero todo su ser consiste en presentarlo, en hacerlo presente. En este sentido hay una unidad fundamental entre la imagen y lo que en ella aparece. Una fotografía, por ejemplo, hace presente a alguien y sirve incluso como identificación, como en el DNI; pero a la vez decimos «Fulanito ha salido bien», es decir, distinguimos su aparecer *en la foto* del original mismo. Las imágenes implican una unidad fundamental, manteniendo una diferencia entre imagen y lo presentado en ella.

Y este es el caso del cuadro, pero es una imagen muy especial. De entrada, un cuadro figurativo se presenta como una realidad absolutamente propia, es todo lo contrario de una imagen de espejo o de una fotografía neutra. Un cuadro impone su realidad al que lo mira.

Pero no nos quedamos en él como un puro objeto bello que contemplar, sino que en él se hace presente algo y es la manera como lo hace presente lo que constituye la esencia del cuadro. Cuando el cuadro es una verdadera obra de arte no se limita a reproducir una realidad determinada (una persona, un paisaje, una escena doméstica) sino que esta se hace presente de forma absolutamente única; lo representado –el supuesto original– adquiere en el cuadro una realidad, un relieve propio, que solo en él se hace manifiesto; el cuadro, por así decir, le presta una realidad que por sí solo no tiene. Justo por esto no es nunca una copia, porque el original *solo aparece así en el cuadro*; aun cuando pudiéramos acceder a lo representado por otra vía (cuando conocemos la persona o el paisaje), nunca lo veremos en la percepción como el cuadro lo hace presente, el cuadro siempre *dice más* de lo que la simple percepción ofrece, hace ver más en ella, le otorga, como dice Gadamer, un *incremento de ser*: lo representado –el personaje, en el caso de un retrato– cobra en el cuadro una realidad que le pertenece, que le es propia, pero que solo en el cuadro aparece. Al revés que en la copia, el cuadro no reproduce el original, sino que lo hace presente en su ser, un ser que sin él no aparecería. Por eso el «original» ya no es una realidad independiente, sino que queda vinculado al cuadro que lo hace presente: en él, como dice Gadamer, se presenta a sí mismo. Es lo que realizan los grandes retratos de la historia del arte; es también la esencia de la pintura religiosa, que trata de visibilizar un mundo inaccesible por otra vía.

La idea de incremento de ser refuerza el poder de la presentación como esencia del arte, pues se ve con aún mayor claridad que la obra de arte es un camino propio y único de mostración de un mundo y que, por tanto, la experiencia del arte es una experiencia cognoscitiva en la que comprendemos algo y no solo gozamos estéticamente. A su vez, la manera de hacer presente el mundo de la obra de arte y la idea

de juego que le subyace suministran un modelo de experiencia que se deja extender a la comprensión del pasado y, por tanto, a la interpretación que llevan a cabo las ciencias históricas.

<table>
<tr><th colspan="3">IMAGEN</th></tr>
<tr><td>Copia</td><td colspan="2">Imagen</td></tr>
<tr><td rowspan="2">Su única finalidad es parecerse al original. Se suprime a sí misma para servir a lo copiado.</td><td colspan="2">No se autosuprime, no es un medio para un fin. En la imagen siempre reparamos, pues se trata de ver cómo en ella se presenta lo presentado. Vinculación esencial con lo presentado: la mirada se dirige hacia una unidad fundamental (no distinción) entre la presentación y lo presentado.</td></tr>
<tr><td>Imagen del espejo</td><td>Cuadro (imagen estética)</td></tr>
<tr><td>No tiene un ser propio, su ser es evanescente.</td><td>Tiene un ser propio, lo que significa que su carácter de presentación dice algo de lo presentado, no es pura copia, supone un incremento de ser en el original, de forma que este «se presenta a sí mismo en ella».</td></tr>
</table>

Somos seres históricos

El análisis de la obra de arte ha sacado a relucir una experiencia del mundo que aumenta nuestro conocimiento de él, aunque no se ajuste a los cánones de la ciencia, que es la que define en la modernidad el significado primario de conocimiento y la que propone su modelo fundamental. Pero sobre todo ha mostrado que la obra de arte es una realidad muy particular, constituida por una totalidad de sentido a la que le pertenece de manera intrínseca el manifestarse, el hacerse ver. La obra de arte solo llega a ser ella misma cuando accede a su presentación, de ahí que el espectador sea un elemento constitutivo de ella, no algo exterior. Los espectadores no juegan menos el juego del arte que los intérpretes que lo están poniendo en juego. Por ello los individuos humanos que entran en él no lo hacen a título de sujetos, es decir, de seres conscientes *autónomos* que pueden libremente decidir, sino de partícipes en un acontecimiento que tiene sus propias reglas, su propio mundo. Comprender una obra de arte significa entonces entrar en ese juego que ya se está jugando.

Este modelo de comprensión de la obra de arte le proporciona a Gadamer los trazos fundamentales de la estructura de la experiencia

hermenéutica. Conviene recordar ahora lo que en el capítulo 2 expusimos sobre la ampliación del concepto de hermenéutica que Gadamer recibe a través del pensamiento de Dilthey y Heidegger. Veíamos allí cómo la idea de hermenéutica pasaba de ser el arte de interpretación de textos canónicos que practicaban la teología, la filología o la jurisprudencia a constituir el concepto filosófico central que expresa el modo humano de experimentar el mundo. A esta universalización de la idea de hermenéutica llega Gadamer en dos pasos: primero, mostrando la *historicidad* interna de toda forma de comprensión del mundo, segundo, poniendo de relieve su igualmente intrínseco *carácter lingüístico*. A este último aspecto de la comprensión dedicaremos el capítulo «Y en el fondo, el lenguaje»; el primero es el objeto de este capítulo.

La historicidad de la comprensión

Fue mediante una reflexión sobre las ciencias de la historia como el concepto de hermenéutica salió de su papel auxiliar para erigirse en el método de comprensión de las realidades históricas. En esto consistió el resultado de la obra de Dilthey (véase el segundo capítulo). Gadamer prosigue esa reflexión llevándola más allá y radicalizando la comprensión histórica en una teoría de la experiencia hermenéutica de la que el saber de las *ciencias* históricas no es más que una modalidad.

Podemos acercarnos al sentido de esta radicalización distinguiendo dos niveles de comprensión histórica. El primero es el ámbito de la experiencia «normal», el de los individuos de una sociedad histórica determinada, que comprenden su mundo asentados en las ideas, creencias y costumbres concretas de su época, que las adoptan y ejercen de manera natural, sin una reflexión especial. Esa comprensión

del mundo es histórica porque parte y se funda en esos presupuestos propios de una cultura, que sabemos que son distintos, al menos parcialmente, de los de otras culturas que coexisten con ella y de los de otras épocas. La historicidad de la comprensión apunta a este arraigo del comprender el mundo en los presupuestos culturales de una sociedad y de una época. Un segundo nivel es el de la ciencia histórica, que persigue un conocimiento objetivo de las realidades históricas, de los acontecimientos, sociedades y monumentos del pasado. Se trata de un conocimiento reflexivo, crítico y metódico, tal como lo ejerce el historiador, que ha de cribar los diversos datos a su alcance, discriminar el valor de las fuentes de que dispone y documentarse lo más ampliamente posible sobre el aspecto de la época que intenta estudiar. Lo que caracteriza a este segundo nivel de comprensión es su *pretensión de objetividad*: tiene que mostrar la época o los acontecimientos tal como eran o sucedieron, en su realidad propia, no tal como los pueda presentar la visión posterior de la época en que vive el historiador. El momento metódico esencial de la objetividad histórica es la máxima reducción posible de los *prejuicios* (positivos o negativos) con que la época del historiador y el historiador mismo miran la época historiada: el científico de la historia tiene que esforzarse por liberarse de los prejuicios de la época y de los suyos propios para obtener una mirada libre, objetiva, al tema de su estudio. Topamos así con una idea decisiva, la *idea de prejuicio*, que ocupará un lugar fundamental en la reflexión gadameriana sobre la experiencia hermenéutica.

Una reflexión que ahora, partiendo de esta distinción, podemos caracterizar globalmente así: el conocimiento histórico objetivo no es cualitativamente distinto de la comprensión normal, es una forma depurada y metódica de la *misma* forma de estar en el mundo comprendiendo que tiene la experiencia pre-científica. El historiador no rompe con ella ni se separa de su época, como si la distancia del observador,

que como científico toma, le permitiera salirse fuera y mirar su objeto «desde ninguna parte». El análisis de la obra de arte nos puede servir para hacernos una imagen cabal de la situación: lo mismo que el espectador forma parte del juego de la representación y solo comprende la obra metiéndose en ella, participando en lo que allí acontece –como los actores, aunque de distinta manera–, el historiador, que juega el papel del espectador exterior a los hechos que investiga, no puede permanecer completamente fuera de lo que sucede en la historia que estudia y está sometido también a ella, aunque crea que su posición metódicamente crítica le libera de los prejuicios que atan a la comprensión «normal». La historicidad es una dimensión estructural del conocimiento humano, que afecta también al conocimiento científico del historiador. Por eso Gadamer puede hablar de la «historicidad de la comprensión como principio hermenéutico», porque el investigador de las «ciencias del espíritu», que realiza la interpretación de hechos históricos, tiene que ser consciente de la historicidad de *toda* comprensión, incluida la suya. Mostrar esto detenida, pormenorizadamente, en sus momentos esenciales es la tarea de la teoría de la experiencia hermenéutica que Gadamer elabora.

Rehabilitación de la idea de prejuicio

El primer momento de la argumentación de Gadamer lo acabamos de rozar: *rehabilitar la idea de prejuicio*. ¿Por qué rehabilitar? Porque «prejuicio» tiene, tanto en la lengua corriente como en la lengua filosófica, una connotación negativa. Un prejuicio nos lo representamos habitualmente como una creencia o idea preconcebida que nos hace mirar las cosas de una determinada manera y que, por consiguiente, predetermina lo que vamos a comprender y a pensar. El prejuicio lo

Una idea provocativa

La rehabilitación del papel de los prejuicios en la comprensión es una de las ideas más discutidas de Gadamer. Y es que desde la Ilustración (y ya antes desde la obra de Francis Bacon) la idea de prejuicio connota siempre un sentido fuertemente negativo: el acervo de creencias y opiniones, asentadas en la mente de los individuos por la presión de la tradición de la sociedad en la que viven, que les encadena a ella e impide su libertad de pensamiento. El lema de la Ilustración, «atrévete a saber», estaba explícitamente dirigido contra los prejuicios que impedían usar libremente de la razón y pensar por sí mismo. La actitud crítica de la razón ilustrada tenía siempre como blanco todo lo que en el hombre actuaba como prejuicio. En este contexto, que sigue siendo en gran medida el nuestro, la defensa de Gadamer de la *idea* de prejuicio sonaba claramente provocativa.

vemos como un impedimento para un juicio objetivo, como una contaminación de la mirada que distorsiona lo que vemos forzándonos a entenderlo de una determinada manera. Al prejuicio le atribuimos siempre dos caracteres negativos: que nos impide ver y aceptar lo nuevo y que coarta nuestra libertad atándonos a una concepción fija. Por eso nuestro uso habitual de la palabra tiene lugar siempre en contextos de valor negativos: prejuicios racistas, xenófobos, homófobos, etc.

Gadamer no niega que los prejuicios jueguen en gran medida un papel negativo y actúen como obstáculo para aceptar lo distinto y lo nuevo, pero le parece una desmesura el ideal ilustrado de una total liberación e independencia de los prejuicios, una idea que constituye el verdadero prejuicio de la Ilustración: «el prejuicio contra todo prejuicio». Y la razón de esta oposición al ideal ilustrado no proviene de ninguna querencia romántica por las «viejas y venerables tradiciones»,

sino de la condición histórica del comprender: que el comprender es histórico, como ya sabemos, quiere decir que se apoya ineludiblemente en creencias, ideas y costumbres que le vienen dadas y a partir de las que conforma su visión de las cosas, sin que eso signifique que quede fijado a ellas. Es preciso recuperar el sentido etimológico original de la palabra *prejuicio*: el juicio o idea *previos* que preceden a la visión concreta y *que la hacen posible*. Estar apoyado en pre-juicios es sencillamente reconocer que cuando entendemos algo lo hacemos siempre sobre la base de saberes implícitos que ya tenemos y que utilizamos, la mayor parte de las veces, de manera inconsciente. *Nadie empieza el conocimiento desde cero*. Y esos saberes implícitos que ya están en nosotros son, literalmente, pre-juicios.

Gadamer había obtenido esta idea del concepto heideggeriano de *pre-comprensión*. En *Ser y tiempo*, Heidegger había mostrado que toda concreta comprensión de algo, una simple percepción de esta mesa, por ejemplo, implica el tener ya comprendida previamente toda una trama de relaciones de funcionalidad (la función que cumplen los múltiples objetos que componen el mobiliario de una habitación, así como nuestro trato con ellos), gracias a la cual esta cosa precisa puede ser vista *como mesa*. Sin esa *previa* familiaridad con la malla de relaciones que conforman la vivienda y el mobiliario, jamás este objeto podría aparecer como una mesa. Esa *pre-comprensión* es decisiva para la *comprensión*, pero es puramente implícita, no es necesaria ninguna reflexión sobre ella para que esté operando en nosotros de manera constante. Gadamer, siguiendo a Heidegger, ve que la efectividad de la pre-comprensión no se produce solo en el ámbito estático de la percepción o el uso de objetos del mundo, sino que se extiende a toda forma de conocimiento, también el histórico. Y es que la trama de sentido pre-comprendida es sobre todo *obra de la tradición* en que vivimos: son creencias, ideas y habilidades transmitidas y que hemos heredado. Por ello hay también una

pre-comprensión que ejercemos cuando nos acercamos a las realidades históricas del pasado, cosa que es el oficio específico del historiador.

La función de la tradición

La consideración *positiva* del papel de los pre-juicios que acabamos de ver no tiene un sentido valorativo o moral, es una pura constatación descriptiva de que todo comprender se sustenta en la aceptación implícita de determinados supuestos, que tienen así la función positiva de contribuir al conocimiento. Y esta necesaria pre-comprensión nos ha conectado con la *idea de tradición*, con la cual llegamos al meollo de la teoría de la experiencia hermenéutica.

La idea de tradición posee una clara ambivalencia de sentido. Significa, de un lado, la acción de transmitir (*tradere* en latín), el hecho de pasar algo de un momento o lugar a otro. Pero también significa el *resultado* de la transmisión, *lo* que se transmite. Este segundo sentido es el más habitual; cuando hablamos de *la* tradición, pensamos siempre en el conjunto de ideas, costumbres o instituciones transmitidas desde un pasado. Tradición se identifica así con el *legado* que el pasado deja. Para entender el papel preponderante que Gadamer da a la tradición en el conjunto de la experiencia humana hay que entender que el sentido fundamental es el primero citado: tradición es ante todo un *movimiento*, un acontecimiento dinámico, en el que los sujetos humanos están inmersos. Lo que llamamos «la historia» no es otra cosa que ese movimiento de transmisión, que es lo que pone de relieve la idea de tradición. El legado transmitido –«las tradiciones»– es variable y se distribuye en la diversidad de culturas.

La tradición es, pues, ese movimiento de transmisión siempre incesante en el que las diversas realidades históricas –las llamamos así

justamente por ser transmitidas– son legadas de una época a otra. Un legar que no es un mero depositar que preserva incólume lo que lega, sino que la transmisión implica cambio y transformación, pues, como veremos, la recepción de lo transmitido es siempre activa. Los seres humanos, que no son nunca robinsones, viven en tradiciones sociales concretas, resultado del movimiento general de la tradición. Gadamer tiende a pensar ese movimiento como un acontecimiento lleno de sentido –pues lo que transmite son ideas y creencias con las que entendemos el mundo–, pero anónimo, no controlado por nadie determinado; los individuos humanos, lejos de dominarlo, están sujetos a él.

La vinculación del individuo con la tradición es justamente lo que realizan los prejuicios. Estar inmerso en una tradición significa que, ante cualquier situación en que nos encontremos, siempre la enfrentamos llevando ya con nosotros ciertas ideas o predisposiciones, ciertos hábitos culturales, que son como una primera y anticipada forma de entenderla, que luego puede, obviamente, ser modificada, incluso inhabilitada por la experiencia; pero nunca estamos, por así decir, completamente vacíos, sino que poseemos ya un acervo de ideas, creencias y hábitos, algunas meramente psicológico-personales, otras resultado de la educación, pero sus parámetros básicos provienen de la tradición cultural a la que pertenecemos. De ella surgen las anticipaciones de sentido fundamentales con las que comprendemos las situaciones vitales. Como señala Gadamer, «la anticipación de sentido que guía nuestra comprensión (...) no es un acto de la subjetividad sino que se determina desde la comunidad que nos une con la tradición».

Esta última afirmación nos pone en camino de entender cuál es el papel que Gadamer atribuye a la subjetividad del individuo humano en el seno de la tradición. Si subjetividad significa, de acuerdo con toda la filosofía moderna, la autonomía del individuo humano autoconscien-

te, es claro que la experiencia hermenéutica no es la experiencia de un ser autónomo y plenamente consciente de sí. Ante todo, porque su libre iniciativa siempre opera sobre la base de prejuicios que le vienen dados y que él no decide ni controla; además, porque lo propio de los prejuicios es que nunca se es plenamente consciente de ellos; cuando un prejuicio está actuando en nosotros, justamente no somos conscientes de él; de ahí que nunca logremos una plena transparencia de los propios prejuicios mediante una reflexión sobre nosotros mismos: yo no sé si tengo o no prejuicios racistas mirando en mi interior; solo llego a sospecharlo cuando, en una situación determinada, surge espontánea una reacción que los revela. Los prejuicios no están, pues, nunca a nuestra disposición, no podemos ponérnoslos o quitárnoslos como un traje y nunca tenemos una clara conciencia de ellos. La mirada reflexiva de la subjetividad consciente no lo ve todo (Gadamer llega a decir que es un «espejo deformante»). El pensamiento de la Ilustración buscaba combatirlos mediante una reflexión crítica del sujeto sobre sus propias creencias, lo cual es, desde luego, siempre posible, pero lo que Gadamer añadiría es que esa reflexión nunca puede ser total, nunca podemos inhibir todos los prejuicios a la vez; cuando lo logramos con unos, otros siguen vigentes. Los prejuicios son una realidad activa, operante en nosotros, muy especialmente cuando no tenemos conciencia de ellos. Forman parte de lo que somos, por eso Gadamer puede decir enfáticamente que «los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser». Este es el significado básico de la historicidad de la comprensión: que comprendemos el mundo a través de la vinculación al movimiento de la tradición que suponen los prejuicios. Son ellos el testimonio de nuestro ser histórico; son ellos los que nos indican que no habitamos en un lugar ideal abstracto y vacío, sino en un aquí y un ahora concretos, en una situación histórica.

Una de las consecuencias de este papel central de la tradición en la experiencia humana, que atestiguan los prejuicios, es la relevancia que adquiere la idea de *autoridad.* Lo tradicional es el prototipo de lo que vale por sí mismo sin necesidad de fundamento: *tiene autoridad.* En polémica con la oposición ilustrada entre razón y tradición, Gadamer se esfuerza en mostrar que la autoridad de la tradición nada tiene que ver con la obediencia ciega a un «ordeno y mando» ni con el «argumento de autoridad» que impide el razonamiento libre. La autoridad que atribuimos a alguien se funda en el reconocimiento de que posee una superioridad moral o cognoscitiva sobre nosotros. Es lo que ocurre cuando vamos al médico o al abogado. La tesis de Gadamer es que bajo la conservación que mantiene ciertas formas tradicionales hay un reconocimiento silencioso, no una inercia física. Y el reconocimiento es un acto plenamente racional. Contra esta relevancia de la idea de autoridad se dirigió especialmente la crítica que Habermas y la Escuela de Frankfurt dirigieron a Gadamer (véase el último capítulo).

Pertenencia y movilidad

La conciencia de la presencia activa y constante en los seres humanos de los pre-juicios históricos disipa la idea de que estos son sujetos plenamente conscientes que configuran libremente *su* historia. Por el contrario, se abre más bien la idea de que es el movimiento de la tradición lo que configura el ser del individuo. La historia se muestra como un movimiento en el que estamos inmersos y que nos lleva, no que lo conducimos nosotros. Dicho en palabras de Gadamer: «En realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella». Y pertenecemos a ella por esa vinculación preconsciente a la tradición que representan los prejuicios. No

es de extrañar entonces que la idea de *pertenencia* se convierta en un concepto central del pensamiento hermenéutico. Gadamer la utiliza profusamente, como Heidegger lo hizo antes y Paul Ricoeur después. Al ponerla de relieve, la hermenéutica quiere subrayar que el sujeto humano, antes de toda reflexión o deliberación consciente, pertenece ya al mundo histórico en el que está inserto, pertenencia que es su modo de estar en el mundo; hay de entrada una relación de inclusión entre sujeto y tradición (o mundo histórico) que subyace a la relación puramente cognoscitiva entre sujeto y objeto: el sujeto no está *ante* el mundo, como nos lo representamos en el conocimiento, sino *en* el mundo, inmerso en él, perteneciendo a él. Y el conocimiento y la ciencia surgen de ahí, de esa pertenencia previa y no al revés. Tendremos ocasión más adelante de ver las consecuencias que saca de este hecho la hermenéutica y su relevancia para la epistemología de las ciencias sociales.

Pero «pertenencia» es un concepto que se presta a fuertes equívocos. Por la fuerza misma de las palabras, pertenecer hace pensar de inmediato en una relación de posesión: algo pertenece a alguien como su propiedad, de ahí que hablemos directamente de «las pertenencias» de alguien. Trasladada esta significación a la experiencia de la tradición, nos daría a entender que la tradición es una especie de supersujeto que dispone de los sujetos humanos como de una propiedad suya, pero sobre todo induce a pensar que estos son lo que son por su pertenencia a una tradición cultural. *La* tradición es entendida en el segundo de los sentidos, como un conjunto determinado de costumbres, ideas y formas de vida, que constituyen la identidad específica de esa cultura, y los individuos, gracias a su pertenencia a ella, poseen una identidad: la sujeción de los individuos humanos a una tradición cultural los define y les dota de una identidad. De esta manera de entender la pertenencia se alimentan en gran medida las actuales «polí-

El círculo hermenéutico

La insistencia de Gadamer en la labor de los pre-juicios es una confirmación del llamado «círculo hermenéutico», la idea de que la comprensión tiene estructura circular. Ya en el romanticismo Schleiermacher decía que «por todas partes el saber perfecto está en este círculo aparente: que cada cosa singular sólo puede ser comprendida a partir de lo general, cuya parte es, y viceversa». Heidegger radicalizó el círculo al acentuar que la pre-comprensión no es una peculiaridad del conocimiento, sino una forma del estar en el mundo del hombre, de forma que todo conocimiento reposa sobre una familiaridad previa con lo que se conoce: «toda interpretación que haya de aportar comprensión debe haber comprendido ya lo que en ella se ha de interpretar». El círculo es aparente porque comprender tiene en la frase dos sentidos diferentes: el haber comprendido previo (la pre-comprensión, los prejuicios) no es lo mismo ni tiene el mismo rango que lo que «aporta comprensión», que es el resultado del proceso comprensivo. Lo primero es un ámbito de sentido amplio, implícito e impreciso, lo segundo es algo determinado y objetivo. Por eso la interpretación siempre avanza explicitando, determinando y, en su caso, modificando la idea previa de la que partía. Así es como opera el movimiento de la tradición. Para Gadamer, como para Heidegger, el círculo no es metodológico, «sino que describe un momento estructural ontológico de la comprensión».

ticas de la identidad», por lo que la hermenéutica ha podido ser vista como una de las fuentes teóricas del multiculturalismo.

Ahora bien, esta es una clara deformación del sentido hermenéutico de pertenencia: el ser histórico que somos no consiste en una dependencia de una tradición que se deje describir en términos de identidad: ni la tradición de una cultura es una identidad (un conjunto de propiedades fijas) ni los individuos que en ella viven dependen en su

ser de permanecer anclados en ella. La tradición es un movimiento constante y su movilidad estriba precisamente en el modo como los individuos humanos la reciben, la adoptan y se posicionan en ella. La idea de pertenencia dice tan solo que el conocimiento y la praxis humana no parten de cero, sino de las formas de vida en las que ya se está por obra de la tradición; pero la cosa no acaba ahí: a partir de ellas los individuos humanos tienen que asumirlas, esto es, proseguirlas, conservarlas o rechazarlas; el movimiento de la tradición no es una inercia mecánica, está mediado por la razón y la libertad. «Aun la tradición más auténtica y venerable no se realiza de manera natural gracias al poder de permanencia de lo ya acontecido, sino que necesita ser afirmada, asumida y cultivada». La tradición como movimiento es la transformación constante que resulta del choque de las anticipaciones o pre-juicios que los individuos ejercen y la realidad presente, que siempre contiene algo extraño y nuevo; choque del que surgen nuevas iniciativas y nuevos proyectos, que se integran a su vez en el devenir de la tradición. Esta no es un sujeto que ejerza acciones; la efectiva realidad de la tradición está en los prejuicios activos, las expectativas y anticipaciones de sentido *que viven en los sujetos humanos y en sus proyectos.*

Conciencia histórica y conciencia hermenéutica

Si la historicidad de la comprensión, que Gadamer se ha esforzado en demostrar, no es más que una dimensión del ser histórico que somos, esta historicidad ontológica no puede dejar de tener consecuencias en el conocimiento y, muy particularmente, en la labor hermenéutica específica que ejercen las ciencias históricas o del espíritu. Por eso Gadamer se propone, como una tarea fundamental,

que la investigación hermenéutica de la historia «reconozca todo su derecho al momento de la tradición», es decir, que acepte que el movimiento de la tradición opera también en el trabajo de interpretación del historiador. Pasamos entonces de la comprensión normal, habitual, a la comprensión científica, a la hermenéutica en el sentido técnico de interpretación de hechos históricos del pasado. Ahora es el momento de indagar en concreto, como anunciábamos al inicio del capítulo, en qué consiste que la historicidad de la comprensión sea un *principio hermenéutico.*

Gadamer realiza esta tarea a través de una confrontación constante con la «conciencia histórica». En este contexto polémico, conciencia histórica no significa solo la conciencia de que los productos del conocimiento y la acción humana guardan una esencial relación con la época de su surgimiento; significa ante todo el *objetivismo histórico,* la pretensión de objetividad que esa conciencia histórica toma cuando trata de convertirse en conocimiento científico del pasado. Esa era la pretensión de Dilthey y de la Escuela histórica. Y con esa pretensión entra en discusión Gadamer, basándose en la historicidad constitutiva del estar siempre inmersos en una tradición, lo que hace que esta sea siempre algo propio, incorporado al ser histórico que somos. Del seno de esta polémica surgen los conceptos fundamentales del pensamiento gadameriano.

Intentemos, para entender la crítica de Gadamer, representarnos la idea de objetividad histórica: se trata de que el historiador, que reconoce que una época pasada ya no es la suya, que, por tanto, los horizontes de ideas, creencias y formas de vida que comparte no son los mismos que en los que él vive, se sabe alejado de ella y aparece con una cierta extrañeza ante él. ¿Cómo entenderla objetivamente, *tal como era,* no tal como aparece a los ojos de una mirada inevitablemente deformada por la distancia histórica? La respuesta solo puede

ser una: tratando de desconectase del horizonte histórico actual, inhibiendo los prejuicios de la propia época, para poder así trasladarse lo más limpiamente posible a la época objeto de investigación y comprender el sentido de lo que allí sucedía. Metodológicamente la objetividad exige cortar la posible relación que tengamos con la época pasada, proveniente de nuestra precomprensión de ella, y convertir la lógica extrañeza que produce el alejamiento en otra forma de extrañeza (*Verfremdung*), la de la pura objetividad, que convierte la época pasada en algo con la que no se guarda más relación que la del posible conocimiento. La «conciencia histórica» tiene así dos momentos metódicos básicos: *la inhibición de los prejuicios y la reconstrucción del pasado*. La desconexión de los prejuicios permite ganar el horizonte histórico de la época pasada *desde él mismo*, lo que nos permite exponerlo en su auténtica dimensión y efectuar una verdadera reconstrucción de la época, pues la explicamos desde su interior y ello quiere decir que exponemos objetivamente los horizontes implícitos de que vivía, sus pre-comprensiones, algo que ella misma no podía hacer. La conciencia histórica cumple así la máxima hermenéutica de Schleiermacher de que hay que comprender a un autor (o una época) mejor de lo que él mismo se habría comprendido. Tal es el ideal de la objetividad histórica.

Pero Gadamer cree que el objetivismo de las ciencias históricas no saca las debidas consecuencias de lo que significa *vivir en tradiciones*: que no cabe un distanciamiento completo de ellas. «Un pensamiento verdaderamente histórico tiene que pensar al mismo tiempo su propia historicidad (...) Una hermenéutica adecuada a su tema tendría que mostrar en el comprender mismo la realidad de la historia. Yo llamaría a lo que esto exige «historia efectual» (*Wirkungsgeschichte*). En su esencia, comprender es un proceso de historia efectual». Conservo esta expresión, ya consagrada en la traducción española, que requiere

sin embargo una explicación. «Historia efectual» no significa historia de los efectos de algo, sino el trabajo silencioso que la historia opera en la comprensión, de manera que cuando comprendemos algo hay una realidad histórica operante no solo en el objeto histórico que pretendemos conocer (una época, un texto), sino en nuestra comprensión de ella. A esto último se refiere especialmente el concepto de historia efectual y la exigencia hermenéutica que ella conlleva es la «conciencia de la historia efectual», la auténtica conciencia hermenéutica. Gadamer la define así: «por una parte, la conciencia producida en el curso de la historia y determinada por ella y, por otra, la conciencia de este ser producida y determinada». Lo que ella exige es la necesidad de ser consciente de que en la investigación y la interpretación del historiador hay siempre un poso del trabajo de la historia. Hacerse cargo de él es lo que propone; lo contrario es caer en la ingenuidad metodológica de la conciencia histórica, que cree poder liberarse por entero de los prejuicios que el trabajo de la historia pone en nosotros. La objetividad posible no se logra, así, mediante un imposible corte de todo prejuicio, sino siendo consciente de ellos y del modo como «trabaja» la tradición.

Interpelación, pretensión de verdad, aplicación

La conciencia hermenéutica tiene entonces que destacar, con la mira puesta en el trabajo de la tradición en el proceso de comprensión del investigador, varios momentos. El primero de ellos, lógicamente, es que el objeto de investigación, el momento histórico del pasado, no es un objeto ajeno y extraño, como lo es un objeto del mundo físico, sino que estamos unidos a él por el curso de la tradición: «la primera de todas las condiciones hermenéuticas es la precomprensión que

surge de tener que ver con el mismo asunto». Con el acontecimiento o el texto que queremos comprender tenemos de entrada una relación de proximidad porque el asunto de que se trata es del mismo orden que ciertos asuntos similares de nuestra situación, la comprensión que tenemos de los cuales está, a su vez, determinada por el asunto del pasado. Imaginemos que queremos estudiar la Revolución de Mayo del 68. Aunque nos resulte distante y extraño en muchos sentidos, el tema no nos es completamente ajeno, tenemos una idea previa, quizá incluso experiencia, de reivindicaciones y manifestaciones universitarias, que nos unen de inmediato con los sucesos de mayo del 68; pero, a su vez, esa idea previa de una revuelta estudiantil está mediada por esos mismos sucesos que queremos investigar, somos en muchos aspectos herederos de ellos. No hay una separación total respecto del pasado, *tampoco en la investigación histórica.* El investigador no está nunca ante el objeto de investigación histórica con la indiferencia del puro observador o el espectador neutral, sino que en la misma elección de su objeto hay ya unos intereses e ideas previas, de muy diverso orden, que le llevan a él. Pueden ser incluso intereses derivados de la propia historia de la investigación, pero siempre hay una pre-comprensión del tema de estudio.

Ese contacto previo que ya tenemos con el pasado histórico no es más que una expresión de que estamos en medio de ese movimiento que es la tradición. Un movimiento que se hace patente en lo que Gadamer considera que es el inicio de toda comprensión del pasado. Cuando nos acercamos a un texto o un cuadro de otras épocas lo que enseguida se produce es algo completamente distinto de la distancia del espectador ajeno al espectáculo: el cuadro o el texto nos dicen algo, nos «tocan», nos afectan, conmoviéndonos o repeliéndonos. Ese efecto inicial, que aumenta con la comprensión, y que puede tomar diversas formas, suele entenderlo Gadamer como ***interpelación***: el

pasado, lejos de ser un peso inerte, nos interpela, se dirige a nosotros, tiene siempre la capacidad de afectar al presente, de ponerle en movimiento y obligarle a tomar posición. Lo que la hermenéutica quiere destacar es que esa interpelación, a la que la conciencia histórica buscaría no atender para mantener la neutralidad, no es un obstáculo para la comprensión sino su comienzo productivo. Comprender no es permanecer fuera, es responder a la interpelación y entrar en una especie de diálogo, silencioso o explícito, con lo que el pasado nos dice. Los aficionados a la filosofía lo sabemos muy bien: es completamente inútil, cuando nos enfrascamos en la lectura de un texto clásico de Platón, Descartes, Kant o Hegel o cualquier gran filósofo del pasado, pretender leerlo «objetivamente», leerlo para saber puramente lo que dice; por el contrario, en el curso de la lectura nos asaltan constantemente pensamientos del tipo «no me convence», «eso no está claro», «es absurdo», «qué bien visto está», «qué razón tiene», etc., expresiones todas que denotan que las tomas de posición sobre el sentido que se comprende forman parte del proceso de comprensión. Unos pronunciamientos sobre el texto que no realizaríamos si el texto no *nos* dijera algo *en nuestra situación.*

Y esto nos conduce directamente al principio hermenéutico quizá más interesante del pensamiento de Gadamer, lo que llama «*anticipación de la perfección*». Si el texto u objeto del pasado nos interpela, nosotros por nuestra parte, en virtud del trabajo de la historia, proyectamos hacia él ciertas anticipaciones o precomprensiones de su sentido. Entre ellas juega un papel fundamental esa anticipación de la perfección, que comporta dos cosas: una creencia de que lo que vamos a leer tiene una unidad formal mínima, es decir, que tiene un sentido inteligible y una coherencia suficiente; por ello, cuando no las vemos se hace necesario un laborioso trabajo de interpretación; la otra, una creencia en que lo que el texto expone pretende decir algo verdadero. ¿Qué quiere

decir esta pretensión de verdad que la tradición lleva consigo y que nosotros suponemos en ella? En el caso al que antes nos referíamos de los textos filosóficos parece claro: la comprensión de un texto de un gran filósofo es indisociable de su poder decir algo verdadero sobre el tema que trata; justo por ello entramos insensiblemente en discusión con él. Y eso lo hacemos porque también insensiblemente lo colocamos de entrada en el plano de la verdad, anticipamos su posible verdad.

En los hechos históricos y en el arte la pretensión de verdad no parece tan clara. Sin embargo, lo que anticipamos al comprenderlos es algo equivalente. En todos los casos la pretensión de verdad estriba en que su sentido dice algo que puede ser referido a nuestro mundo, que vemos como algo válido para nosotros. La pretensión de verdad del pasado radica en esta capacidad de trascender su mundo y su época y decir algo al presente traspasando la distancia histórica. «Decir algo» significa justamente que contiene una verdad para nosotros, que lo que dice podemos hacerlo nuestro. Esta pretensión de verdad es para Gadamer una condición de la comprensión que realmente practicamos cuando nos volvemos al pasado y es algo que el objetivismo histórico paradójicamente no comprende: «El texto que se intenta comprender históricamente es privado de su pretensión de decir algo verdadero. Se cree comprender porque se mira la tradición desde el punto de vista histórico, esto es, porque uno se desplaza a la situación histórica e intenta reconstruir su horizonte. Pero en realidad, con ello se ha renunciado por principio a la pretensión de hallar en la tradición una verdad comprensible y válida para uno mismo». La búsqueda de una objetividad, entendida como la exigencia de mirar a la tradición saliéndose de ella, es marginarse del proceso real de comprensión, en lugar de asumirlo y buscar la objetividad *posible dentro de él.*

Todo lo que llevamos dicho en este apartado acerca de la interpelación de la tradición y de su pretensión de verdad se deja resumir en

un concepto de la hermenéutica clásica que Gadamer recupera para darle un lugar central: el concepto de *aplicación*. Tradicionalmente la aplicación es un momento secundario y derivado de la comprensión y la interpretación. Cuando en teología o en jurisprudencia se intenta comprender el sentido de un texto bíblico o legal, comprensión e interpretación están unidas: la comprensión se produce en la interpretación que hacemos de él y, una vez entendido, lo aplicamos a la vida o al caso que juzgar. Esta es la representación normal que nos hacemos de la aplicación. Lo que Gadamer sostiene, a la vista del proceso real de comprensión, es que una aplicación a la situación del lector o intérprete no es el estadio final, sino el centro del proceso de comprensión; una aplicación implícita al mundo del lector está presente en la interpelación que el texto del pasado le dirige y en la pretensión de verdad que siempre hay en él. Lo que Gadamer pide es que la conciencia histórica del investigador se abra a reconocer que en ella juega también, a pesar de todas sus cautelas metódicas, este momento de aplicación.

La movilidad histórica del comprender

Lo que hemos recogido en general bajo la idea de aplicación muestra claramente por qué Gadamer habla de «la movilidad histórica de la comprensión». Pues entre el sentido del pasado histórico que se busca comprender, que en virtud de la distancia temporal se ha vuelto en parte extraño, y las precomprensiones del sujeto en su época se establece un proceso de intercambio y modificación que es en lo que consiste justamente comprender. Las anticipaciones con que el intérprete, desde su horizonte histórico, se dirige hacia el objeto no imponen a este un sentido, sino que se ven obligadas a modificarse y reajustarse al choque con la alteridad que siempre el pasado mantiene y que no se deja

asimilar a la familiaridad de la situación del intérprete. El juego entre familiaridad y extrañeza es el verdadero terreno de la hermenéutica y el lugar donde se fragua la objetividad posible. En él se muestra que el horizonte del sujeto no es una trama cerrada y fija que establece de antemano el sentido de lo que afronta; por el contrario, la experiencia enseña que está permanentemente abierto a su propia modificación a partir, justamente, de lo que el objeto manifiesta. La extrañeza del sentido, lo que en el objeto no se deja encajar sin más en nuestras expectativas, es lo que funda la movilidad de la comprensión, una movilidad que es tal por la modificación que se opera en los dos polos de la comprensión, el sentido y el sujeto. Ni el horizonte fija la manifestación del sentido ni el sentido obedece a un *a priori* indestructible.

Es esta movilidad de la comprensión lo que está debajo de otro famoso concepto del pensamiento de Gadamer, la *fusión de horizontes*. Es un concepto que surge en la discusión con el objetivismo de la conciencia histórica y que critica su supuesto fundamental: que la objetividad solo se logra si, despojándonos de nuestro horizonte histórico, logramos desplazarnos al horizonte de la época pasada. Ante ello Gadamer se pregunta, ¿hay realmente dos horizontes, el del pasado y el nuestro? ¿No supone esta dualidad que los horizontes de cada época la cercan y la cierran en sí misma? ¿Es entonces la comprensión histórica un saltar, como Sancho, las bardas de nuestro corral, para entrar en corral ajeno? A la hermenéutica gadameriana esta exigencia de desplazamiento le parece artificiosa y abstracta, alejada de la situación real de la comprensión, pues si algo muestra, como hemos visto, la movilidad del proceso real de comprensión es que el sujeto no está atado a sus horizontes como Ulises al mástil, y que el pasado, a su vez, adquiere nuevas perspectivas iluminado por las proyecciones del intérprete. Esta movilidad de la comprensión concreta muestra que los horizontes históricos de que vive cada época no son magnitudes

fijas y estáticas, sino configuraciones móviles, no porque se desplacen, sino porque se transforman. No son horizontes cerrados en sí mismos y solo para su época. «En realidad, el horizonte del presente está en constante formación en la medida en que tenemos permanentemente que poner a prueba nuestros prejuicios. De esta prueba forma parte el encuentro con el pasado y la comprensión de la tradición de la que provenimos. El horizonte del presente no se forma pues sin el pasado. No hay un horizonte del presente para sí como no hay horizontes históricos que hubiera que ganar. El comprender es más bien siempre el proceso de fusión de esos horizontes que son presuntamente para sí». La idea de «horizontes para sí», referidos solo a su propia época, es una ficción metódica que la conciencia histórica establece, pero que tiene su fundamento en el hecho de la extrañeza que, al intentar comprender, sentimos frente el pasado: lo que leemos o vemos de otras épocas nos parece lejano, extraño y de ahí que destaquemos su propio horizonte frente al nuestro. Pero eso es una fase del comprender, que se ve enseguida envuelta en la movilidad del proceso de comprensión, que es una versión concreta de la fusión de horizontes.

La hermenéutica y la cuestión crítica

Una consecuencia de la fusión de horizontes es la controvertida tesis gadameriana de que «comprender no es comprender mejor (...) Basta con decir que cuando se comprende, se comprende de un modo diferente». Esta idea ha sido objeto de fuertes críticas porque se ha querido ver en ella la justificación de la arbitrariedad de la interpretación, del «todo vale» en el pensamiento: si no podemos distinguir cualitativamente una interpretación de otra sino solo constatar sus diferencias, todas serían igualmente válidas. ¿Qué quiere decir

exactamente Gadamer con esta dudosa afirmación? Y sobre todo ¿qué alcance tiene?

El contexto de la frase es una discusión con el principio, que ya conocemos, proveniente de la hermenéutica romántica y que el objetivismo histórico hace suyo, de que una buena interpretación habría de conocer a un autor o a una época mejor de lo que ellos se habrían conocido. Lo que Gadamer reprocha a ese ideal de la reconstrucción histórica objetiva es que suprime la insalvable distancia entre el intérprete y el texto del pasado, que es producto del devenir histórico, y cree poder reproducir el sentido original con una claridad de la que no gozaban ni el autor ni su época. Ahora bien, dado que el intérprete aporta siempre los horizontes del presente en el que vive y el texto es una configuración de sentido completamente independiente de la situación de su producción original, comprenderlo no puede consistir en una imposible reproducción exacta, sino en poner en juego los prejuicios enfrentándolos con la alteridad del texto. *Por eso toda interpretación tiene siempre algo de producción, de novedad.* El intérprete, desde su situación a la que implícitamente aplica el sentido, ve en el texto aspectos y posibilidades que desde otra situación no se destacarían. Reencontramos aquí el modelo de la obra de arte: la interpretación, como el cuadro, aporta un incremento de ser en el original, no es nunca su mera reproducción. En esto estriba el carácter siempre diferente de la comprensión a la que se refiere la frase de Gadamer. La supuesta superioridad de la reproducción del sentido original es resultado de una cierta ingenuidad que cree poder inhibir los prejuicios del intérprete en vez de ponerlos conscientemente a prueba.

Pero una vez sentado esto, cabe legítimamente hablar de interpretaciones mejores y peores, una diferencia que se funda esencialmente en cuestiones de orden histórico-filológico: el buen conocimiento del lenguaje y de las fuentes, de los conceptos del texto, del contexto histórico

y de los problemas a que responde, etc.; cuestiones todas que evitan la arbitrariedad gratuita. Pero al final el sentido del texto del pasado tiene siempre que ver con lo que le dice al presente, algo que resulta más fácil de entender en el campo de la filosofía, no en vano Gadamer era filósofo. ¿En qué sentido podemos decir que la interpretación neokantiana de Platón en el siglo XIX es mejor (o peor) que la de la Escolástica medieval, la de los neoplatónicos o la de Aristóteles? Una pregunta así suscita perplejidad y no surge fácilmente una respuesta inmediata. Sin duda podemos detectar en ellas errores de comprensión de un concepto o de absolutizaciones indebidas de afirmaciones que solo tienen sentido en relación con un contexto determinado, etc., pero en conjunto no cabe una respuesta neta porque todas responden, en el fondo, a lo que los filósofos han visto en Platón como respuesta a problemas que ellos tenían. Este hecho fundamental es el que quiere poner de relieve la controvertida afirmación de Gadamer.

El verdadero problema de la hermenéutica no es si el carácter productivo de la interpretación justifica la arbitrariedad, sino algo más básico: *distinguir entre los prejuicios que potencian y sirven a la comprensión de los que la distorsionan.* Dado que somos seres históricos constituidos por prejuicios, el problema es inevitable. Gadamer reconoce sin ambages que esa es «la verdadera cuestión crítica de la hermenéutica», a la que sin embargo no da una clara respuesta. *Verdad y método* atribuye a la distancia en el tiempo la clave de la solución: como nosotros no podemos suspender a voluntad nuestros prejuicios, esta obra, que no puede realizar un acto de conciencia, la lleva a cabo la distancia en el tiempo. La experiencia nos dice que, mientras que sobre fenómenos contemporáneos como el arte o un suceso histórico el juicio es siempre vacilante e inseguro, cuando están alejados en el tiempo la seguridad crece; es como si la lejanía temporal desconectara los prejuicios y visiones previas y dejara aparecer el

sentido de manera más clara. Y es que, en efecto, es la lejanía temporal, con la extrañeza del pasado que produce, lo que hace que se destaquen nuestros prejuicios; es en el choque con la alteridad de la tradición donde se objetiva nuestra pre-comprensión, donde salen a relucir las creencias implícitas que funcionan como obstáculos para entenderla. La extrañeza de un texto o de un suceso es tal porque colisiona con los pre-juicios de nuestra situación y de esta colisión nace la comprensión verdadera. Pero no conviene exagerar el valor de esta experiencia pues la distancia temporal no solo contribuye a liberarnos de prejuicios, sino que tiene también una labor positiva, en la que Gadamer siempre ha insistido, la de alumbrar nuevas formas de entender el pasado y ver en él nuevas dimensiones. Y esto se basa también en otros prejuicios, ahora positivos. A esta labor discriminatoria que produce la distancia temporal es a lo que se refiere Gadamer.

Pero la «solución» que brinda la distancia en el tiempo dista mucho de ser convincente. Sencillamente porque no soluciona, ni siquiera encauza, el problema hermenéutico, es decir, el problema con que se enfrenta un investigador que busca interpretar un momento del pasado. Gadamer no le ofrece ningún criterio o pauta que dirija su proceso de comprensión y que le permita reconocer que la interpretación que está llevando a cabo produce auténtica comprensión. No se trata de dar *a priori* una normativa para la interpretación –Gadamer tiene razón en rechazar normas abstractas para la comprensión histórica– pero sí al menos de extraer de la experiencia de la comprensión algún indicio que sirva de pauta metódica para ulteriores interpretaciones. Y Gadamer no ofrece nada de esto. Es como si pensara que el movimiento de la tradición realiza de todas formas su obra y que nuestra cooperación metódica consciente con él poco puede añadir a su trabajo.

El diálogo, forma del pensamiento hermenéutico

Aunque Gadamer no propone ninguna normativa metódica para el trabajo de interpretación en las ciencias históricas, sí expone lo que podríamos llamar *la lógica de la experiencia hermenéutica*, la forma como la comprensión efectiva de textos del pasado se produce, que, después del análisis realizado, se muestra como la lógica de la pregunta y la respuesta, la dialéctica, entendida al modo de Platón, el arte del diálogo. En ella ha de inspirarse la hermenéutica de la historia.

Ya habíamos insinuado, al hablar de la interpelación del pasado, que en ella está implícito un preguntar y responder. Ahora vemos que también se da en el proceso de revelación de los prejuicios. Los textos del pasado, como ya sabemos, nos hablan, nos dicen algo que nos afecta y eso que nos dicen no es nunca algo idéntico a nuestros prejuicios, no se identifica sin más con lo que pensamos, sino que es, en gran medida, otra cosa; el texto de la tradición mantiene siempre una alteridad respecto del lector. Lo que Gadamer quiere hacernos ver es que ese dirigirse a nosotros desde una alteridad tiene el sentido de una pregunta: lo que nos dice nos cuestiona, nos obliga a responder tomando posición. Gadamer señala con agudeza que todo verdadero preguntar (no el preguntar retórico que ya sabe la respuesta) «sitúa en lo abierto» al que es preguntado, en el sentido de que la respuesta no está prefijada, puede ser una u otra, con lo que nuestras ideas previas, al ser cuestionadas, aparecen como una posibilidad, no como algo obvio e inamovible. A su vez, para entender lo que el texto nos dice, le lanzamos una pregunta: por qué dice lo que dice, a qué problema responde lo que el autor asevera. Comprender un texto –en general, pero especialmente los alejados en el tiempo– es entenderlo como respuesta a algo, desvelar la pregunta que le subyace, y cuando lo conseguimos, nos plantea otras. «El que quiere comprender, tiene

que, preguntando, ir por detrás de lo dicho», la comprensión se produce cuando no solo entendemos los enunciados que componen lo que el texto dice, sino cuando comprendemos lo que no dice, el problema que está detrás y que da sentido a los enunciados y al que llegamos preguntando. Por eso para el pensamiento hermenéutico lo que los textos no dicen de manera explícita forma parte del sentido tanto como lo que objetivamente dicen.

La comprensión tiene entonces la estructura de una conversación. La tradición aparece como un tú que nos habla y con el que entramos en un diálogo permanente. Pero tenemos que precisar un poco la especificidad de este diálogo. Gadamer siempre ha subrayado que el verdadero diálogo se da en el seno de un acuerdo básico, que proviene de que los que dialogan están esencialmente movidos por la cosa o el asunto de que tratan. La subjetividad de los participantes –sus intereses particulares y sus opiniones propias– son secundarios y están llevados y modificados por el movimiento de la conversación. El acuerdo básico es siempre un acuerdo en la cosa, en el tema; de lo que se trata es de entenderse en el tema y por ello entender la posición del otro. Todo verdadero diálogo supone la posibilidad de que el otro tenga razón, lo que significa que la cosa de que tratamos se deja ver mejor a través de lo que el otro dice, no de que imponga su opinión. Esto es lo que a Gadamer le atrae de la dialéctica platónica, que estudió desde su juventud: que lo que enseñan los diálogos es que el tema de la conversación (la virtud, la *polis*, etc.) se va mostrando a través de las preguntas y respuestas de los participantes, que se van adaptando a través del abandono o revisión de sus opiniones previas. Es este entendimiento progresivo en la cosa la esencia del diálogo y no el consenso al que nos tiene acostumbrado el uso político actual de la idea de diálogo. Los traductores de *Verdad y método* vierten con frecuencia la palabra alemana *Verständigung*, que alude a ese acuerdo básico en la cosa, por 'consenso', lo que hoy inevita-

blemente desplaza su sentido: el entenderse en un asunto, del que habla Gadamer, no es ese consenso al que se llega en virtud de una transacción de intereses entre los dialogantes, sino más bien lo contrario, una subordinación previa de los intereses y las opiniones de los partícipes a la fuerza de las razones, no a la de los sujetos.

Y en el fondo, el lenguaje

El análisis de la experiencia de la comprensión histórica terminaba estableciendo que su estructura tiene la forma lógica del diálogo: la comprensión avanza mediante una dialéctica implícita de preguntas y respuestas. Este modelo dialógico de comprensión supone evidentemente el lenguaje como el medio en el que se produce. La idea de que la comprensión en las ciencias históricas es una especie de *conversación hermenéutica* con los textos y sucesos del pasado es sumamente atractiva, pero puede parecer un tanto alejada de la práctica de la investigación histórica, más apegada a la comprobación de fuentes y al establecimiento de hechos que a un profundo diálogo. Pero no es una indebida seducción de la analogía con las conversaciones de la vida habitual lo que lleva a Gadamer a esta preeminencia del modelo dialógico en la comprensión, es que el lenguaje es el fondo implícito, pero siempre presente, de todo comprender. Estamos tan metidos en el lenguaje, somos seres tan profundamente poseídos por el lenguaje, que de tan cercano nos resulta lejano, pues no podemos distanciarnos de él para verlo como vemos las cosas. Y la realidad *viva* del lenguaje, no el lenguaje objetivado que estudia la lingüística, el lenguaje cuando

está *siendo* lenguaje, es decir, cuando hablamos, es siempre, diálogo: tener lenguaje *es hablar con alguien de algo*. Esta es la forma primaria del lenguaje, aquella a la que se refería Aristóteles con su célebre idea de que el hombre es el animal que tiene lenguaje. Incluso el pensamiento a solas es, como decía Platón, el diálogo del alma consigo misma. Por eso, «desde el diálogo que somos» Gadamer se esfuerza en mostrar explícitamente lo que antes, en los análisis del arte y del comprender histórico, estaba latente: el fondo lingüístico de toda comprensión. Y con ello cree mostrar la universalidad de la experiencia hermenéutica, pues si esta tiene forma dialógica y el diálogo es la esencia del lenguaje que somos, nuestro trato con el mundo tiene estructura interpretativa.

El concepto de lingüisticidad

La tesis de que toda comprensión es lingüística, en el sentido de que se realiza en el medio omniabarcante del lenguaje, sitúa a este en el centro de la reflexión filosófica, una tendencia que salta a primer plano a mediados del siglo XX. Es lo que se ha denominado «el giro lingüístico de la filosofía». El pensamiento de Gadamer es incluido habitualmente en él, pero la concepción hermenéutica del lenguaje tiene caracteres propios que la distinguen claramente de otras reflexiones coetáneas sobre el lenguaje, a las que, en algunos casos, incluso se opone, por lo que no resulta muy esclarecedora la idea de un «giro lingüístico» general. Intentaremos aclararla en este capítulo.

Ciñéndonos ahora al pensamiento hermenéutico, la tesis de que la comprensión tiene siempre un carácter lingüístico choca con ciertas experiencias, relativamente habituales, de comprensión no verbal. Si voy a cruzar una calle y veo que un coche se me echa en-

El giro lingüístico

Se ha convertido en lugar común decir que la filosofía, desde mediados del siglo xx, ha realizado un «giro lingüístico», de manera que el lenguaje, hasta entonces raro tema de la reflexión filosófica, pasaba a constituir su centro. La expresión, puesta en circulación por Gustav Bergmann y Richard Rorty, se inspira en el famoso «giro copernicano» de Kant: lo mismo que Kant había girado el pensamiento desde las cosas en sí mismas hacia las condiciones de nuestro conocimiento de ellas, el giro lingüístico convierte en tema no las cosas sino nuestra manera de hablar de ellas. La idea fundamental es que el lenguaje no es un medio inocuo y transparente del que el pensamiento se vale para conocer el mundo; por el contrario, tiene su propia lógica que impone condiciones a las categorías del pensamiento. Por eso la primera versión del giro en la *filosofía analítica del lenguaje* anglosajona (Wittgenstein, Russell, Moore) tiene una función eminentemente crítica: deshacer los «pseudoproblemas» engendrados en la filosofía por confusiones lingüísticas. De este giro, en su sentido amplio, participan corrientes muy distintas, como la filosofía del lenguaje ordinario (Austin, Ryle), el neoestructuralismo francés, el deconstruccionismo de Derrida, y también la hermenéutica de Gadamer, cuya posición no es asimilable a ninguna de ellas.

cima, doy un salto hacia un lado y me aparto. Esa reacción espontánea es una comprensión perfectamente adecuada de la situación de peligro. Pero también hay muchas ocasiones en que comprendemos muy bien lo que alguien piensa sin que nadie diga una palabra; o también a veces, ante algún fenómeno especialmente emotivo, nos sentimos incapaces de expresar nuestras emociones: nos faltan las palabras. Gadamer piensa sobre todo esta última experiencia con relación al arte: ante una gran obra, no hay nada que decir, porque toda palabra se queda corta, parece radicalmente insuficiente o

puramente trivial. Todas estas experiencias indican dos cosas, que hay comprensión que no necesita palabras y que hay comprensión que rebasa toda posible palabra.

Pero ninguna de las dos situaciones dice nada contra lo que Gadamer llama la *lingüisticidad* básica del comprender. Lo que Gadamer quiere dar a entender con esta expresión, tan extraña en español (también podría traducirse por lenguajidad, no menos repelente al oído), no es nada de la *lengua*, como sistema de reglas fonéticas, gramaticales y sintácticas, ni del *habla*, la realización de ese sistema en el uso; esta distinción (lengua-habla) se hace en el interior de una lengua natural dada. La lingüisticidad no se dice, de manera redundante, de una lengua, sino de la comprensión de un sentido, y lo que de ella dice es que, por principio, *puede venir a la palabra*. No hay comprensión sin poder decir de algún modo lo que se comprende.

Debemos pensar la lingüisticidad en continuidad con la tradición como transmisión de sentido. La fusión de horizontes, ya lo sabemos, es el modo como se realiza esa transmisión y mediante ella el individuo, que está inmerso en su horizonte histórico desde el que comprende su mundo, se abre a una configuración de sentido de otra época. Lo que Gadamer quiere ahora mostrar es que todo este proceso de comprensión es lingüístico, no porque lo comprendido sean testimonios orales o escritos, sino porque todo acontecimiento constituido por un sentido que se comprende, como la tradición, es *incoativamente* lingüístico, es decir, puede llegar a ser dicho. Pero hay que entender bien este *poder*; que *puede* ser dicho no significa que lo que comprendemos pueda ser expresado perfectamente sin pérdida alguna de sentido, que por principio pueda convertirse en una expresión verbal perfectamente lograda. La constitutiva referencia al lenguaje de toda comprensión consiste en ese *apuntar a la palabra*, a hacerse palabra. Lo que esto nos indica es que el lenguaje es el *medio* en el que

se realiza la comprensión, que incluso aquello que parece estar fuera de él, pugna por entrar en él. Por eso esas experiencias de comprensión no verbal a las que antes aludía no son para Gadamer una objeción contra la lingüisticidad, sino su confirmación: «cuando alguien se queda sin habla esto significa que querría decir *tanto* que no sabe por dónde empezar. El fracaso del lenguaje testimonia su *capacidad* de buscar expresión para *todo*».

La lingüisticidad es así el concepto que media entre el estar instalados siempre en un movimiento de horizontes de sentido y los discursos efectivos en que hablamos del mundo y decimos qué y cómo son las cosas. Podemos pensar la lingüisticidad como la cara oculta del lenguaje, aquello que siempre estamos dando por supuesto cuando lo usamos: que podemos decir lo que entendemos y comunicárselo a otros. A Gadamer le gustaba mucho mencionar lo que llamaba «la inconsciencia lingüística del mundo griego», que no tenía una palabra específica para lo que nosotros llamamos lenguaje –*lógos* significa muchas cosas a la vez: 'palabra', 'razón', 'enunciado', etc.– precisamente porque vivía tan inmerso en él, que no tenía necesidad de destacarlo frente al mundo del que hablaba. Pues bien, esa no tematización del lenguaje, esa inconsciencia lingüística, señala Gadamer, «no ha dejado de ser la auténtica forma de ser del hablar». El lenguaje está siendo lenguaje cuando no se mira a sí mismo, sino cuando hablamos con otros del mundo. Es el «auto-olvido esencial que corresponde siempre al lenguaje. Su propia estructura, gramática, sintaxis, etc., todo lo que tematiza la ciencia queda inconsciente para el lenguaje vivo». Y a ese contar siempre con el lenguaje, sin tener que reparar en él, para hablar del mundo es a lo que se refiere la lingüisticidad de la comprensión.

La conversación hermenéutica

La explicitación de la lingüisticidad de toda comprensión la lleva a cabo Gadamer siguiendo el hilo conductor del diálogo, la forma lingüística primaria. Su primer fruto es una determinación precisa de la *interpretación* como realización de la comprensión, un punto capital del pensamiento hermenéutico.

Un fenómeno específicamente hermenéutico se produce cuando comprender algo se torna un problema real; tal es, por ejemplo, lo que encontramos de manera palmaria en la *traducción*. No podemos olvidar que la idea de interpretación surge entre los griegos de aquí, de lo que hacía el intérprete que ponía en relación los hablantes de distintas lenguas. El interés que reviste la traducción, en este contexto, es que permite ver nítidamente las condiciones del problema hermenéutico:

- Ante todo, la diferencia de lenguas resalta claramente que lo que pone en marcha la comprensión es la extrañeza del sentido, el que algo nos resulta ajeno, chocante, y, por tanto, no es posible ponerse de acuerdo en la cosa de que se trata. El sentido expresado en otra lengua expone de manera inequívoca esa extrañeza inicial, cosa no tan fácil de ver en otras formas de diálogo.
- El oficio del traductor es ejercer esa labor mediadora de restablecer un lenguaje común que permita el diálogo. Esta es la segunda condición: un lenguaje compartido. Este es un punto hermenéuticamente esencial, pues en la traducción se muestra claramente que ese lenguaje no existe previamente, es producido por el intérprete, que tiene que ingeniarse para trasladar el sentido de un contexto lingüístico a otro. Pero esta labor no puede realizarse mecánicamente –ahora lo comprobamos a diario en las desquiciantes

traducciones automáticas en internet–, no puede realizarse transliterando las palabras de una lengua a otra, sino que se necesita comprender el contexto, las intenciones de los interlocutores y sus modos semánticos de expresión para buscar la situación similar y sus formas de expresión en la otra lengua.

- Lo cual implica que la interpretación tiene siempre un componente de creación: el traductor tiene que decidir, dada la imposibilidad del automatismo literal, qué expresiones vierten mejor el sentido original; el buen intérprete dice lo mismo, pero de otra manera, con otros giros, que en la lengua original.

¿Se mantiene esta estructura en las conversaciones de la vida cotidiana, cuando hablamos con amigos, colegas, en el trabajo, en la política? Hay de entrada una diferencia básica: se tiene un suelo común, pues se comparte la misma lengua, lo que parece deshacer toda similitud con la situación que obliga a la traducción. Pero ocurre más bien lo contrario: la traducción, al centrarse en la diferencia de lenguas, deja en segundo plano que el problema genuinamente hermenéutico es el entenderse sobre el tema o cosa de que se trata, no la comprensión en lenguas diferentes. Cuando se dialoga en la misma lengua, la comprensión de la lengua no es el problema. Gadamer señala, con razón, que la relación que tenemos con la lengua materna no es realmente de comprensión; hablarla es una «realización vital», una especie de básica identificación con ella; cuando la hablamos no la estamos comprendiendo, lo que comprendemos, mejor o peor, es aquello de lo que hablamos. Hablar una lengua común es condición previa para que surjan problemas de comprensión, pero también posibles acuerdos, los dos puntos que caracterizan el diálogo. Este término, «comprensión», ha de guardarse, pues, para cuando se trata de entender algo ajeno, al menos parcialmente, como el tema de la

conversación o el discurso del otro, que representan el momento de extrañeza en el diálogo.

Esta alteridad es lo que pone de relieve que el lenguaje común de la conversación hermenéutica no es la lengua en que se habla sino *el que se va creando en lo que se habla* a partir de lo que dicen los interlocutores; el intercambio de razones crea imperceptiblemente un nuevo discurso, que supera los puntos de partida y que es el terreno sobre el que se asienta el entendimiento posible. Gadamer siempre insiste en que la esencia del diálogo estriba en que uno tiene que dejar valer en uno mismo las razones del otro, es decir, lo extraño y opuesto, pues solo así es posible entender, que es algo muy distinto de consensuar. Y en este nuevo discurso compartido encontramos la misma novedad que en la traducción: la comprensión del discurso ajeno se realiza, como el traductor, vertiendo lo que dice el otro en los conceptos propios, haciendo que el discurso del otro mantenga su sentido en el marco de mi propio punto de vista, sin asimilarlo arbitrariamente, sin hacerle decir lo que queremos que diga. También en la conversación cotidiana, como en la historia, la comprensión implica siempre aportación de los propios conceptos, del propio horizonte.

Texto y diálogo

La comprensión de textos es un caso ejemplar del problema hermenéutico, que concentra en él todas sus dimensiones. Ya al hablar, en el capítulo anterior, de las ciencias históricas los textos eran su objeto implícito, pues la investigación se realiza en gran parte sobre fuentes que son documentos, libros, periódicos, cartas, etc. ¿Qué es lo específico de la comprensión de textos?

Antes de nada hemos de reparar en *la peculiaridad de la escritura*. Cuando del discurso oral se pasa al discurso escrito acontece un

cambio fundamental: el sentido de lo dicho queda fijado, objetivado, aislado del contexto de su producción. Mientras en el diálogo, vivo, oral, hay una continuidad y un vaivén que permite matizar, aclarar o responder a lo dicho, lo escrito queda extrañado, separado de todo contexto dialógico. Por eso Platón estimaba que el discurso escrito era inferior al oral, pues quedaba inerme ante los malentendidos, no podía responder a ellos. Escritura es autoextrañamiento, dice Gadamer, lo escrito queda separado de su autor pero también de su posible interlocutor o lector. Es un puro sentido que está ahí, escrito en un papel que puede ser leído por cualquiera en cualquier momento. La escritura libera el sentido de lo dicho de las circunstancias concretas de su surgimiento, de las intenciones del autor y del público lector al que pudiera estar dirigido; deja comparecer, por así decir, el *sentido puro*, su idealidad, el que significa algo por sí mismo, aunque no se conozca nada del momento de su producción: «la escritura es la idealidad abstracta del lenguaje».

La consecuencia de esta idealidad es que el texto entra en una relación directa con cualquier lector, pasando por encima de la distancia temporal, de la diferencia de épocas y de culturas. Nos colocamos hoy ante un poema de Góngora o un ensayo de Leibniz como lo hacían sus contemporáneos. Podemos leerlo sin más mediaciones. Por eso todo texto tiene una simultaneidad de principio con todo posible lector: el texto *puede siempre* hablar a alguien, decirle algo, más allá de las diferencias temporales. Y esta inédita situación plantea el problema hermenéutico genuino en un nuevo nivel: ¿tiene la comprensión de textos también estructura de diálogo cuando precisamente se ha separado por completo del contexto fundamental del discurso oral?

Pensemos qué es lo que ocurre cuando nos ponemos a leer a Góngora o Leibniz. De entrada que, aunque alcancemos a entender poco, nos sumergimos en *lo que dicen*, nos interesamos en ello porque nos

dicen algo que en algún sentido nos afecta, nos conmueve, nos parece verdadero (o falso), etc.; en una palabra, nos lo aplicamos implícitamente. Reencontramos aquí el momento de aplicación, del que hablamos en la comprensión histórica; es él el que nos incita a proseguir, a saber más, y para ello preguntamos al texto y, continuando la lectura y volviendo atrás, nos dice nuevas cosas, entendemos cada vez más, en un proceso que puede llevarnos incluso a salir de la lectura y documentarnos históricamente sobre el autor y sus circunstancias. La lectura es una forma de diálogo porque el texto nos habla y, como no entendemos todo lo que dice, nos hacemos y le hacemos preguntas y el entendimiento crece como crece en la conversación, solo que en vez del intercambio entre los interlocutores, se da un constante vaivén entre lo que leemos, lo que comprendemos y lo que el texto nos vuelve a plantear. Esta primacía de la «cosa misma», de lo que el texto dice, es una característica del verdadero diálogo, que lo distingue de aquellos otros en los que el interés que mueve a los participantes es conocer algo del interlocutor, no lo que dice, como en el diálogo terapéutico: lo que interesa al psicólogo no es establecer un diálogo con el paciente acerca de un tema, sino conocer, a través de lo que dice, su estado psíquico; o cuando se emprende un diálogo con afanes de seducción: en él lo importante no es dejarse llevar por el tema, sino el posible efecto de atracción que produce en el otro. En ninguno de los dos casos hay auténtico diálogo. Por eso, la comprensión de textos del pasado no consiste en su reconstrucción, en intentar rehacer las circunstancias de su producción y las intenciones del autor o en verlo como manifestación de una época; eso sería equivalente a esos diálogos ficticios en que lo que importa es conocer al otro, no entrar en lo que dice. Gadamer lo expresa muy bien: «un texto no quiere ser entendido como una expresión vital, sino en lo que dice. (...) La comprensión lectora no es repetición de algo pasado, sino participación en un sentido presente».

«Todo comprender es interpretar»

El fondo lingüístico de la comprensión y su estructura dialógica permiten ahora precisar el concepto fundamental de una filosofía hermenéutica, la idea de *interpretación*. Es probablemente una consecuencia del auge del giro lingüístico y del pensamiento hermenéutico desde los años sesenta del pasado siglo que la palabra «interpretación» haya extendido su dominio mucho más allá del reducido campo de la exégesis de textos canónicos (jurídicos, religiosos o literarios) y se haya

Interpretación

«El mundo intermedio del lenguaje aparece, frente a las ilusiones de la autoconciencia y a la ingenuidad del concepto positivista de 'hecho' como la verdadera dimensión de lo que está dado. Se comprende así el auge del concepto de interpretación. Es una palabra que se refería originariamente a la relación mediadora, a la función del intérprete entre hablantes de diversos idiomas, del traductor, por tanto, y de ahí pasó al desciframiento de textos de difícil comprensión. Desde el momento en que el mundo intermedio del lenguaje se presenta a la conciencia filosófica en su significación predeterminante, la interpretación ha de ocupar también en la filosofía una posición clave. La carrera triunfal de esta palabra comenzó con Nietzsche y pasó a ser, por así decir, un desafío a todo positivismo (...) ¿No es lo «dado» resultado de una interpretación? La interpretación es lo que ofrece la mediación nunca perfecta entre hombre y mundo, y en este sentido lo único realmente inmediato y lo único dado es que comprendemos algo como algo. La fundamentación del conocimiento no puede evitar, incluso en el ámbito de las ciencias naturales, la consecuencia hermenéutica de que 'lo dado' es indisociable de la interpretación».

H.-G. Gadamer, *Texto e interpretación*, 1984

convertido en palabra de uso común. Hoy oímos, como algo perfectamente normal, que un periodista deportivo diga que el jugador X ha sabido interpretar perfectamente el partido y no nos resulta extraño, cuando entramos en un parque natural, encontrarnos con que, en lugar de un punto de información, hay un «centro de interpretación de la naturaleza». El uso y abuso de un concepto no es nunca inocuo e indica siempre corrientes culturales subterráneas que emergen en forma de palabras «de moda» y pensamientos «correctos».

La idea central del pensamiento hermenéutico, que a estas alturas de nuestro recorrido por el pensamiento gadameriano nos resulta casi obvia, es la *unión indisociable entre comprensión e interpretación. Verdad y método* lo afirma de manera rotunda: «Todo comprender es interpretar y toda interpretación se desarrolla en el medio de un lenguaje que pretende dejar hablar al objeto y que sin embargo es al mismo tiempo el lenguaje propio del intérprete». Esta breve frase contiene todos los rasgos esenciales de la concepción hermenéutica de la interpretación.

La idea de que todo comprender es interpretar significa lisa y llanamente que cuando comprendemos algo *realizamos siempre* una interpretación. Esta idea es en principio poco intuitiva y natural: normalmente nos parece que realizamos una interpretación cuando algo no es evidente, cuando es ambiguo o no se entiende bien su sentido. Entonces emprendemos un específico esfuerzo de comprensión, al que llamamos interpretación. Es lo que nos ocurre tantas veces con los iconos supuestamente explicativos de las instrucciones de uso de un aparato o lo que hace, en un plano más elevado, un juez con el texto de una ley, un filólogo con un texto antiguo, etc. Pero obviamente no toda forma de comprensión requiere interpretación: si miro al jardín y veo los árboles en flor entiendo una situación del mundo sin interpretar nada o, como decía Wittgenstein, si alguien me pregunta

la hora, miro el reloj y digo las once, no realizo ningún «trabajo de interpretación». Hay, pues, formas de comprensión inmediata que distinguimos de las interpretaciones. Ahora bien, esta distinción tan clara es justamente lo que la hermenéutica cuestiona, pues sostiene que a la comprensión inmediata le subyace siempre una interpretación, por lo que no hay comprensión que no consista en una interpretación o la suponga. Por eso Gadamer puede afirmar que *la interpretación es la forma de realización de la comprensión*: el acto de comprender es siempre un acto de interpretación o, lo que es lo mismo, la experiencia humana del mundo tiene carácter interpretativo.

¿En qué se funda esta generalización de la idea de interpretación? Un primer argumento proviene de la idea de pre-comprensión y está supuesto en el texto de Gadamer que figura en el cuadro de texto: «¿no es lo dado resultado de una interpretación?» se pregunta de manera retórica. Lo que con ello se quiere dar a entender es que, para que podamos ver que lo que llevo en la muñeca es un reloj y comprender el significado de «son las once», tengo que haber ya comprendido previamente muchas cosas (la división del tiempo y los instrumentos para medirlo como mínimo), por lo que la supuesta inmediatez de la percepción está mediada por el lenguaje, que recoge esa pre-comprensión del tiempo y su medición. Que «lo dado» (el reloj marcando las 11) sea indisociable de la interpretación alude a este hecho: que su sentido solo es inteligible para quien ya lleva como bagaje previo una pre-comprensión determinada. Ella es la que permite entender «algo como algo» (esto como un reloj, esa serie de sonidos como las once), tal como señala Gadamer siguiendo a Heidegger. Y esta precomprensión es considerada una interpretación subyacente.

Pero esta idea de interpretación no es la misma que el trabajo de interpretación que realizamos ante un significado ambiguo o un texto difícil. Cuando no entendemos algo hemos de emprender una deter-

minada tarea para llevar a un lenguaje inteligible un sentido que no se comprende; la interpretación subyacente en cambio, está ya hecha, *no se percibe como interpretación*, sino como un sentido dado, inmediatamente comprensible. Esta interpretación básica está en otro nivel, más cercano a la idea de Nietzsche de *interpretación como introducción de sentido*: «No hay un 'hecho' en sí, sino que siempre tiene que introducirse primero un sentido para que pueda haber un hecho», decía Nietzsche, lo que le permite concluir en la célebre frase, tantas veces repetida: «Contra el positivismo, que se detiene en el fenómeno 'solo hay hechos', yo diría: no, precisamente no hay hechos, solo interpretaciones». Gadamer aproxima, de manera discutible, la idea hermenéutica de precomprensión a la nietzscheana de introducción de sentido, que es algo diferente. No obstante, se entiende bien por qué lo hace: porque lo esencial es mostrar que no hay ninguna comprensión puntual y aislada de algo, sino que todo comprender supone más de lo que aparece en el hecho o el asunto concreto de que se trata, por lo que toda comprensión es una *explicitación*, un desarrollo de algo que está en gran medida ya comprendido: decir que son las once supone comprender más de lo que la estricta frase dice.

El argumento hermenéuticamente más decisivo es sin embargo otro, que ya tocamos al comentar la frase de Gadamer de que «cuando se comprende, se comprende de modo diferente». Lo que allí veíamos a cuento de la comprensión del pasado histórico, se generaliza ahora a través de la condición lingüística de la comprensión. Lo que caracterizaba al comprender de la tradición era que nunca puede consistir en una reproducción estricta del sentido original, pues el intérprete siempre aporta sus propios horizontes y de su fusión con los del pasado surge la comprensión. Ahora esta caracterización se ve como propia de todo comprender en la medida en que se realiza en el medio del lenguaje: comprender implica encontrar el lenguaje común al

discurso que se quiere comprender y al propio del intérprete. Lo cual implica un doble movimiento: el que busca comprender tiene que atenerse a la alteridad del texto, a *su sentido*, no a lo que prefiere o quiere ver en él; pero para lograr esto tiene que poner en juego sus propios conceptos, sus propias habilidades y precomprensiones, es decir, tiene que ponerlo en su propio lenguaje, decirlo a su manera. Esta es una experiencia común que conocen bien los profesores: un estudiante comprende un texto cuando no repite como papagayo lo que dice, sino cuando lo puede decir *con sus propias palabras*. Solo entonces sabemos que ha comprendido. Y esa apropiación no violenta el texto, no lo asimila arbitrariamente, hace por el contrario que el texto hable, que nos transmita su sentido y eso solo se produce, como bien dice Gadamer, cuando el texto «habla un lenguaje que alcanza al otro», que puede entonces decirlo en el suyo.

Pues bien, si la idea de interpretación supone que lo que se interpreta no es evidente y admite más de una forma de entenderlo, esa realización de la comprensión es interpretación porque 1) no es pura repetición, ni simple reproducción, no es un espejo que se ponga delante de la cosa comprendida y la refleje. Es decir en un lenguaje distinto lo que el texto dice en su lenguaje. 2) no es la única posible, cabe decir lo que el texto dice de otra manera, con otras palabras y en otro marco conceptual. 3) no agota el sentido del texto, siempre cabe decir más de lo que una interpretación dice, ver *en* el texto más de lo que ella expone.

Que la comprensión de algo sea siempre una interpretación envuelve una paradoja fundamental: que para comprender el *sentido propio* de un texto o un discurso hay que pensarlo y decirlo en un lenguaje distinto. Y esas diferencias, determinadas por la aplicación del sentido a la situación del intérprete, parecen hacer imposible la objetividad de la interpretación. Si bien Gadamer reconoce que

la interpretación, así concebida, es incompatible con la idea de una comprensión «correcta en sí», es decir, con una especie de comprensión absoluta que comprendiera algo sin aportar ningún horizonte ni conceptos propios, eso no significa en modo alguno abandonar la pretensión de verdad y objetividad. Justamente la pretensión que lleva consigo una interpretación es que en ella comparezca el sentido objetivo del texto; la buena interpretación es la que desaparece para dejar que aparezca el sentido que quiere comprender; no tiene que hacerse notar, no tiene que «producir un segundo sentido además del comprendido e interpretado». Una gran interpretación, incluso en las artes escénicas, música y teatro, no es la que atrae la atención sobre su rebuscada «originalidad», sino la que hace resaltar la fuerza de la obra interpretada. Toda interpretación se debe a lo que busca comprender, por eso posee una tendencia irreductible a la objetividad, que es lo que permite y obliga a la discusión con otras para ver hasta qué punto los conceptos previos que cada una aporta permiten comprender mejor el sentido. Nada hay más opuesto a la idea de interpretación como *realización de la comprensión* que pensar que todas las interpretaciones son igual de válidas porque todas aportan su propio horizonte.

La concepción hermenéutica del lenguaje

Si volvemos un poco la vista hacia atrás y miramos cuál ha sido el camino por el que hemos llegado a topar con el lenguaje, vemos que ha sido a través de una descripción del fenómeno de la comprensión, primero en el arte y luego respecto del pasado y la historia. Solo al final de ese trayecto, Gadamer, en una reflexión retrospectiva, ha mostrado que el lenguaje estaba ya actuando como medio de esa experiencia de comprensión, la «experiencia hermenéutica». Que Gadamer llegue al

lenguaje tematizando esa lingüisticidad de la experiencia tiene consecuencias decisivas que diferencian claramente la concepción hermenéutica del lenguaje respecto de las filosofías del lenguaje típicas del giro lingüístico.

Ante todo, porque el lenguaje se muestra inseparable de la experiencia y de lo que aparece en ella. Gadamer no puede tomar el lenguaje como hace la lingüística, como un objeto separado, en el que indaga su estructura, es decir, las reglas (fonéticas, sintácticas y semánticas) que constituyen su *forma* y a la que se ajusta todo lo que los hablantes pueden decir en ella. Esta consideración del *lenguaje como una entidad autónoma* es también propia de la mayoría de las filosofías del lenguaje, que estudian además el papel que el lenguaje juega en el conocimiento y la práctica humanos. Su tendencia básica es a absolutizar el lenguaje y, una vez separado y aislado, mirar la totalidad de la vida humana como condicionada *a priori* por él. El pensamiento hermenéutico no puede partir de esta visión apriorística del lenguaje porque el foco de su interés es cómo funciona realmente la experiencia de comprensión y en ella el lenguaje no es nunca un objeto aislable, sino el medio o fondo siempre supuesto en el que ya estamos; y lo que importa entonces es cómo es el lenguaje cuando está siendo ese fondo implícito con el que siempre contamos antes de ser objetivado por la lingüística o la filosofía del lenguaje. Heidegger decía que su pensamiento no era *sobre* el lenguaje sino *desde* el lenguaje y a ello apunta la reflexión gadameriana, a mirar el lenguaje desde la experiencia y no la experiencia desde el lenguaje.

Una clara consecuencia de esta visión es que la distinción entre la *forma* del lenguaje y el *contenido* que se dice en él es una separación legítima desde el punto de vista de la ciencia del lenguaje pero abstracta y ficticia en la experiencia. La forma como el lenguaje forma parte esencial de la experiencia es ejerciendo su papel en la pre-

comprensión, en los horizontes con que nos acercamos a las cosas y asuntos del mundo. Y ello acontece a través de palabras y conceptos que nos vienen a las mientes y con los que afrontamos lo que nos sale al encuentro. Y en ese encuentro los conceptos se modifican y se rehacen, por eso puede decir Gadamer que la experiencia hermenéutica realiza de manera natural una constante *formación de conceptos.* El movimiento de la tradición funciona así lingüísticamente, pero esa dimensión lingüística no distingue forma y contenido, son ideas y discursos determinados lo que la tradición transmite. Naturalmente obedecen a las reglas del lenguaje natural en que se dan, pero ello es irrelevante para su papel en la experiencia.

Esta indistinción de forma y contenido en el nivel de la experiencia, consecuencia de la historicidad de la comprensión, nos lleva directamente a otras dos reflexiones que completan lo esencial de la concepción hermenéutica del lenguaje.

En primer lugar, que el lenguaje no es un instrumento del que disponga libremente el sujeto pensante para expresar su pensamiento; más bien lo que la experiencia muestra es que el pensamiento está ya metido en el lenguaje, que en el movimiento de la tradición hay una unidad básica de pensamiento y lenguaje; nunca estamos colocados *delante* del lenguaje con nuestro pensamiento ya listo para elegir libremente las palabras, porque el pensamiento está ya operando en el medio del lenguaje. Podemos, desde luego, buscar la mejor expresión, *pero para un pensamiento que ya es lingüístico.* La reflexión que hacemos cuando nos volvemos sobre el lenguaje para buscar el mejor medio expresivo es ella misma ya lingüística: desde el lenguaje reflexionamos sobre el lenguaje, cuando pensamos estamos ya asentados en él, *somos seres-en-el-lenguaje.* Gadamer ha sido siempre muy crítico con la pretensión de extender al lenguaje en general la visión instrumental derivada de la creación de lenguajes formales muy precisos

con fines técnicos: esa posibilidad, tan vigente hoy con la explosión de la informática, supone que estamos ya en un lenguaje histórico desde el que creamos los lenguajes especiales.

En segundo lugar, que lenguaje y mundo aparecen como inseparables. Precisamente porque la hermenéutica no parte de la abstracción que aísla el lenguaje, sino de la lingüisticidad de la experiencia, el lenguaje histórico, natural, en el que estamos y con el que hablamos no tiene otro sentido que hacer que se manifieste el mundo. El autoolvido del lenguaje, su inconsciencia de la que antes hablábamos, es una manera de decir que el lenguaje, en su realidad viva como diálogo, remite directamente al mundo, que son el mundo y sus asuntos los que cobran presencia en él; dicho llanamente: *el lenguaje es el hacerse presente del mundo*. Tener mundo y tener lenguaje están mutuamente implicados. El *mundo* como ámbito abierto de posibilidades para la acción humana, a diferencia del *entorno* cerrado y limitado del animal, es correlativo de un lenguaje que nos permite decirlo, hablar de él y por tanto, poder considerarlo objetivamente, en su ser propio. Que el ámbito en que nos movemos sea un mundo y no un hábitat limitado se debe al lenguaje. Gadamer lo afirma con claridad: «No solo el mundo es mundo en cuanto que accede al lenguaje, el lenguaje solo tiene verdadera existencia en el hecho de que en él se hace presente el mundo. La humanidad originaria del lenguaje significa, pues, a la vez la lingüisticidad originaria del ser-en-el-mundo del hombre». Hay una correlación esencial entre lenguaje y mundo, de manera que la tendencia de las filosofías del giro lingüístico a hacer del lenguaje y sus estructuras la instancia autónoma que constituye el mundo, que lo configura y le da forma, deja de lado lo esencial. Olvida que el lenguaje sin el mundo del que habla es una cáscara vacía.

Que en la naturaleza lingüística de la experiencia forma y contenido no se distingan y mundo y lenguaje se impliquen mutuamente

lleva a Gadamer a situarse en las proximidades de la famosa idea de Wilhelm von Humboldt de que las lenguas son *acepciones del mundo* (*Weltansichten*). El polifacético sabio alemán, fundador de la Universidad de Berlín, en su célebre escrito *Sobre la variedad del uso humano del lenguaje y su influjo sobre el desarrollo espiritual de la humanidad* sostuvo que las lenguas tienen, en relación con sus hablantes, el poder superior de introducirlos insensiblemente en una determinada visión del mundo y conducirlos a adoptar determinadas formas de comportamiento en él; las lenguas reales, no el lenguaje en abstracto, no son estructuras neutras y cada una lleva consigo una específica visión del mundo que incorporan sus hablantes.

Gadamer, que ha insistido en la lingüisticidad inherente al movimiento de la tradición del que los individuos forman parte, parecería estar muy cerca de la teoría humboldtiana. Pero no es así. Ante todo, porque no admite esa especie de autonomía del lenguaje respecto del mundo, no es el lenguaje el que establece cómo vemos el mundo, como si se tratara de una entidad que existe con independencia del mundo que aparece en él y pudiéramos contemplarlo separado. Que el lenguaje es acepción del mundo significa para Gadamer algo muy distinto: *que en él el mundo, este mundo histórico concreto, se hace visible* y que en los giros de lenguaje que lo expresan cristaliza la visión histórica concreta que de las situaciones vitales tenemos los hombres. El lenguaje no es portador de un oscuro «espíritu del pueblo» (*Volksgeist*) que transmita a sus hablantes, es histórico en la misma medida en que lo es la experiencia humana que se sedimenta en él. No tiene ninguna primacía ni ninguna superioridad sobre ella.

Pero es que además, la idea de que cada lengua porta una acepción del mundo determinada difícilmente puede evitar el *relativismo lingüístico*, una versión del relativismo historicista, que pone ahora el acento en la diversidad de las lenguas históricamente dadas. Hablar

una lengua parecería implicar estar sujeto a una visión del mundo necesariamente diferente e incluso incompatible con la que llevan consigo los hablantes de otras. No es que Humboldt sostuviera tal cosa, pero las consecuencias de su idea han sido llevadas al extremo por diversas formas de relativismo lingüístico en el siglo XX.

¿Participa la concepción hermenéutica del lenguaje de este relativismo, al menos de una forma, digamos, moderada? Es cierto que lo que acabamos de decir acerca de la mutua implicación de lenguaje y mundo excluye la idea de un «mundo en sí», un mundo que se presentara con absoluta independencia de todo lenguaje y de toda experiencia. La idea de que el mundo es correlativo del lenguaje no implica sin embargo que quede adherido a este y pierda su independencia. El mundo del que hablamos no está hecho de lenguaje, su ser no es lingüístico, *pero solo aparece así, como independiente y con su ser propio, en el lenguaje.* Esto es lo que significa la idea de acepción del mundo, tal como Gadamer la entiende, que juega entonces un papel estrictamente opuesto al del relativismo lingüístico. «Toda acepción del mundo, señala Gadamer, se refiere al ser en sí de este» y por ello no excluye otras visiones que se refieren también al *mismo mundo.* Es muy significativo que al tratar de este problema, Gadamer utilice la idea fenomenológica del *escorzo perceptivo*: cuando percibimos un objeto, estrictamente hablando, solo vemos una cara, un escorzo, y sin embargo decimos que vemos el objeto entero porque sabemos que podríamos movernos y ver el otro costado, y al hacerlo seguimos viendo *el mismo objeto.* Del mismo modo que el escorzo perceptivo está abierto a nuevas visiones del mismo objeto, la acepción lingüística del mundo no clausura a este en una visión fija, está potencialmente abierta a nuevas visiones, que son presentaciones del *mismo* mundo, que se amplía progresivamente. Y ello es así porque la lingüisticidad que subyace a toda acepción del mundo significa apertura de principio

a que lo otro, lo ajeno, pueda ser comprendido y, por tanto, dicho. Lejos de fundar una multiplicidad de culturas paralelas e incomunicables que simplemente se toleran, como en el multiculturalismo actual, la universalidad del lenguaje consiste en que configura un *universo*, un todo potencial capaz de acoger la diversidad y es en ese universo en el que realmente vivimos. El cierre de horizontes en una perspectiva fija, la idea típica de todo relativismo, es contraria a la experiencia de la comprensión.

«El ser que puede ser comprendido es lenguaje»

Al final de su larga meditación sobre el lugar del lenguaje en la experiencia, Gadamer destaca que lo que hace la ya tantas veces acentuada correlación entre lenguaje y mundo, su mutua copertenencia, es poner de relieve una estructura universal de carácter ontológico, que enuncia en una famosa frase, la más repetida y comentada de su pensamiento: «*el ser que puede ser comprendido es lenguaje*». Él mismo la pone en cursiva para resaltar su importancia. Tenemos, pues, que intentar captar, lo más exactamente posible, su sentido.

Para empezar hay una ambigüedad esencial en su propia formulación, que plantea un problema decisivo cuando tratamos de verterla a las lenguas románicas. En alemán es obligatorio escribir entre comas la oración relativa «que puede ser comprendido» (*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*), pero en español la presencia o no de las comas en la frase relativa cambia sustancialmente el sentido. En el relativo explicativo «los caminantes, que llevaban bastón, llegaron muy frescos» la frase relativa es una explicación que se extiende a *todos* los caminantes y no restringe por tanto su alcance; en cambio si decimos «los caminantes que llevaban bastón llegaron muy frescos»

estamos especificando qué caminantes llegaron muy frescos, a saber, los que llevaban bastón, con lo que damos a entender que hay otros caminantes que no llevaban bastón y que quizá no llegaran tan frescos; el relativo especificativo delimita y restringe, por tanto, el significado del sujeto antecedente de la frase, «los caminantes», mientras que el explicativo, no; da simplemente una información no esencial, pues todos los caminantes llegaron frescos.

¿Cómo deber traducirse la frase de Gadamer al español? La traducción española no puede mantener la ambigüedad de la frase alemana, pues tiene necesariamente que optar entre poner comas o no. Gianni Vattimo, el filósofo italiano, discípulo de Gadamer, llegó a escribir un artículo específico sobre este problema («Historia de una coma. Gadamer y el sentido del ser», *Endoxa*, 20, 2005), inclinándose claramente por el relativo explicativo que identifica sencillamente ser y lenguaje, al contrario que los traductores españoles de *Verdad y método*, que escriben la frase sin comas.

La traducción implica, pues, una interpretación de su sentido y para ello tenemos que situar la frase en su contexto. Lo que Gadamer quiere decir con ella no es nada distinto de lo que ya conocemos, la constitutiva referencia del lenguaje al mundo y del mundo al lenguaje, por ello todo lo que comprendemos es en principio susceptible de ser dicho y podemos hablar de ello. Gadamer, en la misma página en que dice la célebre frase, lo señala con claridad: «Lo que accede al lenguaje es desde luego algo distinto de la palabra hablada misma. Pero la palabra solo es palabra por lo que en ella viene al lenguaje. Está ahí, en su propio ser sensible, solo para suprimirse en lo dicho. Y al revés, tampoco lo que accede al lenguaje es algo dado con anterioridad al lenguaje, sino que recibe en la palabra su propia determinación». Es importante reparar en la expresión que usa constantemente Gadamer aquí y en otros muchos textos: «lo que accede al lenguaje», «lo que

viene a la palabra». Lo que tal forma de hablar indica es que las cosas *no adquieren su ser por venir a la palabra*, pero solo en la palabra, en el lenguaje, comprendemos en qué consiste su ser. De ahí que el ser *que puede ser comprendido* sea lenguaje, pues solo en la lingüisticidad básica de la experiencia se produce la comprensión. Que algo *es* significa que lo comprendemos como esto o lo otro (una mesa, un cenicero) o que simplemente existe y esa comprensión es inseparable del lenguaje, pues es él el que permite establecer propiedades objetivas en las cosas, que es lo que expresa el verbo ser. Pero de ninguna manera lo que decimos que es (la mesa o el cenicero) tiene naturaleza lingüística porque su comprensión se realice lingüísticamente.

A la vez, tenemos que recordar que Gadamer sostiene que, aunque la comprensión sea esencialmente lingüística, el lenguaje efectivo, el habla con que nos referimos al mundo, no agota nunca aquello de lo que hablamos, siempre quedan residuos que se resisten a la palabra o que no les damos la palabra oportuna. Eso indica que no podemos comprender, y por ende decir, todo lo que sospechamos que está involucrado en las cosas con que tratamos, todo lo que forma parte del mundo que vivimos. En un escrito muy posterior, Gadamer se hacía cargo de este hecho y lo aplicaba a su célebre frase: «Yo me esforcé por mi parte en no olvidar el límite que está implícito en toda experiencia hermenéutica de sentido. Cuando yo escribí la frase 'el ser que puede ser comprendido es lenguaje', en ella estaba que lo que es nunca puede ser comprendido del todo. Y lo estaba porque todo lo que un lenguaje lleva siempre rebasa lo que logra enunciar». Gadamer ve, pues, un límite a la comprensión humana, que estriba justamente en que no todo lo que es puede ser comprendido sin residuo. La frase entonces está mejor interpretada si se traduce con una oración de relativo especificativa, sin comas: «el ser que puede ser comprendido es lenguaje». Pero no hay que entender esto como si Gadamer, al

circunscribir al lenguaje solo el ser que puede ser comprendido, diera por supuesto que hay una experiencia no lingüística del ser, como si pudiéramos acceder a las cosas por otra vía que la comprensión lingüísticamente articulada. No, su frase no apunta a tal idea, lo que dice es que la comprensión, que se mueve en el medio del lenguaje, sabe, desde dentro de ella misma, sin salir de sí, que no todo lo que es se deja comprender. En eso radica su finitud.

La hermenéutica en discusión

Son muchos los filósofos que se han mostrado indiferentes a las lecturas e interpretaciones de su pensamiento como algo accesorio que no les afecta y otros que incluso, como Heidegger, las han despreciado como incomprensiones constantes. Si hay un filósofo ajeno a esta peculiar soberbia de la filosofía es Hans-Georg Gadamer, y no solo por su talante personal, modesto y siempre abierto al diálogo, sino porque su pensamiento, que acabamos de ver en sus líneas maestras, es la justificación explícita de que las interpretaciones de una filosofía son el modo como esta se hace presente de manera efectiva en la diversidad de situaciones históricas. Como realizaciones de la comprensión, las interpretaciones no pueden ser despreciadas o dejadas de lado, porque forman parte del diálogo ininterrumpido en que el asunto que el pensamiento quiere pensar va mostrando sus caras. Lo cual no quita, obviamente, que haya una discusión crítica que cribe y ponga a prueba las razones que se esgrimen. Es lo que Gadamer ha hecho largamente durante los más de cuarenta años que vivió tras la publicación de su obra fundamental. Por otra parte, él mismo, a través de su concepto de «historia efectual», ha señalado que la historia de las interpretaciones de un pensamiento forma parte de las

condiciones de acceso a él en una situación dada. Y nosotros ahora, setenta años después de la publicación de *Verdad y método*, estamos asentados en un conjunto de ideas acerca de la hermenéutica filosófica de las que no podemos fácilmente prescindir.

Podemos distinguir dos planos en ellas. Hay un nivel popular, no filosófico, no técnico, que configura en buena medida la mentalidad contemporánea, que registra una difusa presencia de ciertos tópicos del pensamiento hermenéutico: el carácter situado de todo saber en un medio histórico y social determinado, la presencia de pre-juicios en la comprensión, la crítica de la objetividad, el poder de los horizontes históricos en el conocimiento, la generalización de la idea de interpretación, de la que hemos hablado, la fuerza de las tradiciones culturales, etc. Es esta difusa presencia de «temas» hermenéuticos en la mentalidad contemporánea lo que hace que nos resulte familiar el pensamiento de Gadamer cuando nos enfrascamos en su lectura, aunque estemos muy lejos de la tradición alemana de las ciencias del espíritu en la que se movía. Veo más realizada en este campo que en el campo propiamente filosófico la idea de Gianni Vattimo de que la hermenéutica se ha convertido en una especien de *koiné*, de lengua común del pensamiento en Occidente. Lo que pudo tener un cierto y limitado sentido en los años ochenta, no lo tiene ya hoy.

En un segundo nivel, el de la filosofía propiamente dicha, el pensamiento gadameriano se ha hecho particularmente presente en tres ámbitos del pensamiento contemporáneo: la filosofía «posmoderna», la Escuela de Frankfurt y el deconstruccionismo. El primero puede verse como un desarrollo unilateral de la hermenéutica de Gadamer, los dos últimos como discusiones críticas de algunos de sus presupuestos. En este libro introductorio solo podemos hacer una breve indicación de los aspectos fundamentales de esta presencia para incitar a la lectura de los diversos autores.

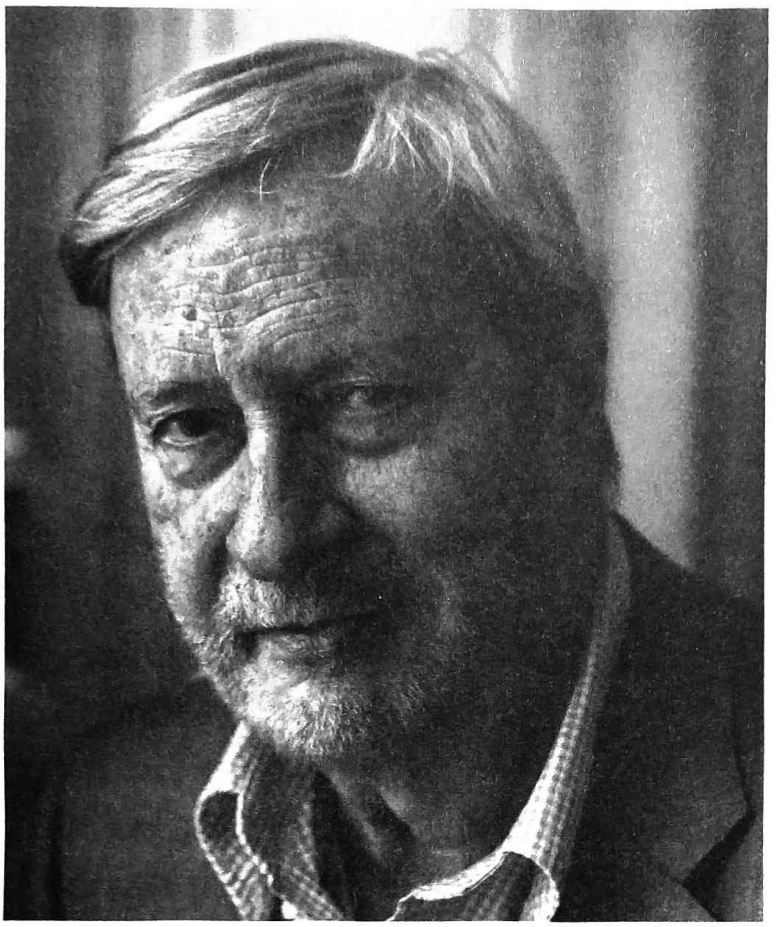
Gadamer en el posmodernismo

El 11 de febrero de 2000, día en que Gadamer cumplió los cien años, se celebró en su Universidad, Heidelberg, un acto de homenaje en el que participó casi toda la filosofía académica alemana, seguido de un seminario sobre su obra en el que participaron, cosa muy significativa, dos filósofos considerados representantes señalados del posmodernismo, Richard Rorty y Gianni Vattimo. Era un signo inequívoco del parentesco que ambos veían en su obra con el autor de *Verdad y método*. Nos centraremos en Gianni Vattimo que es de los dos el más cercano seguidor de Gadamer y el que más claramente representa el intento de vincularle al posmodernismo.

En efecto, Gianni Vattimo se mueve en la estela trazada por Heidegger y Gadamer, del que fue discípulo directo además de traductor al italiano de *Verdad y método*. Prosigue su impulso ontológico, pero en una dirección muy precisa: lo que Heidegger llamaba «historia del ser» y Gadamer el acontecer de la tradición son dos formas de considerar el devenir y el entrelazamiento de las épocas históricas que tiene, a su entender, un sentido claro: el debilitamiento de la idea misma de ser. La hermenéutica es la filosofía que reconoce que el «ser», entendido como la realidad objetiva que se impone al hombre constantemente y al que este tiene que atenerse, se ha debilitado; que ya no existen, en esta época de final de la modernidad, las estructuras fuertes, estables y permanentes que la tradición, desde los griegos, ha pensado bajo la idea de ser. Es lo que Vattimo patentó bajo la fórmula «pensamiento débil», con la que dio a conocer en los años ochenta del pasado siglo su propia posición. Lo que late bajo esta interpretación del sentido del movimiento de la tradición no es el pensamiento de Heidegger o Gadamer, sino de Nietzsche, de cuya idea de la «muerte de Dios» extrae Vattimo la necesidad de que la hermenéutica sea fiel

a la «vocación nihilista» que late en ella, es decir, a que reconozca que su propia teoría comporta el rechazo de un ser fijo y permanente, sin el que la objetividad y la verdad como ideas reguladoras de la práctica filosófica no tienen sentido (*Adiós a la verdad* es el significativo título de uno de sus últimos libros). No puede por tanto extrañar que Vattimo tenga como auténtico lema de su pensamiento la célebre frase de Nietzsche, ya citada en este libro, «no hay hechos, solo interpretaciones», que, a su entender, ha dejado definitivamente clara la intervención de los intereses, tradiciones y paradigmas culturales en la configuración de los hechos objetivos, por lo que hace superflua e imposible la idea de verdad como adecuación con un hecho, que ya no es tal, que carece de todo «ser en sí», conformado por completo por los intereses y criterios de una comunidad cultural.

Vattimo es consciente de que Gadamer no comparte este nihilismo hermenéutico, cosa obvia, pero pretende mostrar que es la consecuencia última y radical de su pensamiento. Quizá la forma más sencilla y directa de entrar en esta radicalización sea a través de la forma de entender el lema central de Gadamer «el ser que puede ser comprendido es lenguaje». Como ya hemos examinado despacio, basta con apuntar que Vattimo opta claramente por entenderla como una oración de relativo explicativa, de manera que el ser se identifica con el lenguaje. «Que puede ser comprendido» solo explica, de manera redundante, que el ser, dado que es lenguaje, siempre puede ser comprendido. No hay un ser más allá de lo que los textos y monumentos históricos transmiten. El ser no es otra cosa que el acontecer de los horizontes históricos, que son lingüísticos, en el interior de los cuales se realizan las interpretaciones; se identifica con la serie de mensajes que la tradición nos envía y a los que nosotros respondemos. La hermenéutica es la filosofía de *esta situación*, la que se hace cargo de que el nihilismo, la imposibilidad de verdad y objetividad, es un destino del

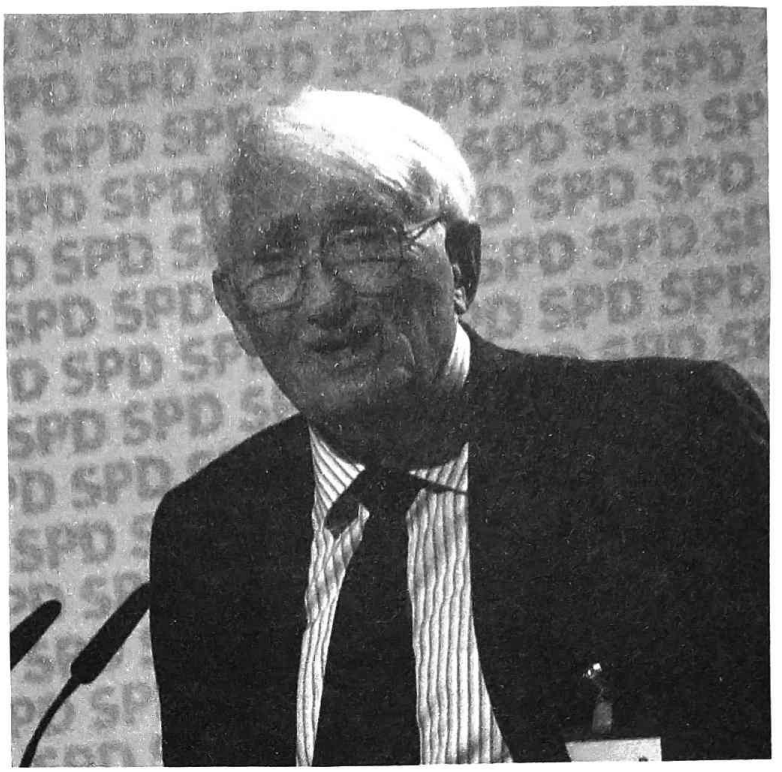


Gianni Vattimo en una fotografía tomada en Argentina en 2011.

ser mismo. Esto es lo que se desprende de la manera como Gadamer entiende el acontecer de la tradición, como un movimiento en el que estamos inmersos y en el que solo nos cabe tomar conciencia de él y responder a sus mensajes. El relativismo y el «conflicto de las interpretaciones» es su lógica consecuencia, que hay que asumir. Gadamer figuraría entonces como un precursor del posmodernismo.

Confrontación y crítica: Jürgen Habermas y la Escuela de Frankfurt

La discusión más fecunda a que dio lugar la publicación de *Verdad y método* es, sin duda, la que inició Jürgen Habermas con la publicación



El filósofo Jürgen Habermas en una conferencia en Berlín en 2007.

de un largo informe, *La lógica de las ciencias sociales* (Madrid, Tecnos, 1988), publicado en la revista *Philosophische Rundschau*, 1967, que Gadamer dirigía. Ya antes, Gadamer le había acogido, cuando era joven profesor ayudante, favoreciendo su traslado a Heidelberg ante las dificultades que tenía en Frankfurt con sus maestros, Adorno y Horkheimer. Gadamer valoró mucho su escrito y mantuvo siempre una cordial relación con él, a pesar de las distancias filosóficas. La discusión prosiguió en el volumen colectivo *Hermenéutica y crítica de la ideología*.

De entrada hay que decir que Habermas elogia la aportación de la hermenéutica a las ciencias sociales, especialmente su crítica del objetivismo historicista, alabando la idea gadameriana de la «historia efectual», que muestra la implicación del investigador en el objeto que investiga. Pero difiere claramente de él en tres puntos decisivos: el papel de la autoridad, el poder de la reflexión frente a los prejuicios y el acuerdo tácito que posibilita el diálogo.

Respecto del primero, Habermas siempre receló de que la «rehabilitación de tradición y autoridad» implicara una indiscriminada justificación del papel de la autoridad que termine en la aceptación ciega de la autoridad y del dogmatismo en la educación. En el mismo sentido, teme que el descubrimiento de la estructura de prejuicios en la comprensión conduzca a dar validez a los prejuicios como tales, contribuyendo así a dar legitimidad a prejuicios que son el simple resultado de lo que educación o autoridad inculcan. Finalmente, el acuerdo tácito en que se funda el diálogo solo funciona cuando «se produce sin coacciones y distorsiones», pero muchas veces lo que parece lenguaje normal y compartido es una «comunicación sistemáticamente distorsionada» por previas relaciones de poder y de dominio, cosa que la hermenéutica no detecta y cuyas causas no puede ver.

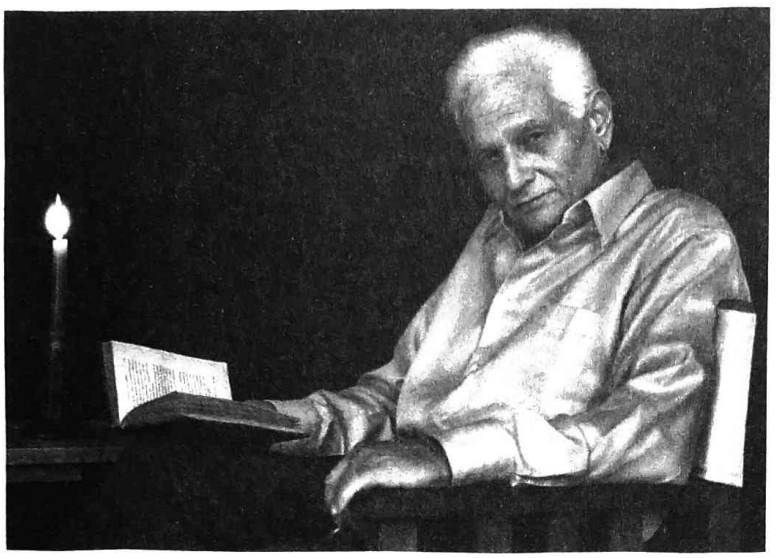
Gadamer ha respondido siempre a esta crítica señalando: *1)* que el concepto hermenéutico de autoridad nada tiene que ver con la autoridad que se impone desde un cargo o una posición social privilegiada sino con el reconocimiento de lo que la tradición ha decantado, como la autoridad de un clásico: la autoridad de Aristóteles, de Kant o de Cervantes; *2)* que es un claro malentendido atribuir a su teoría una validación sin más de los prejuicios, pues describir que la comprensión funciona a través de prejuicios no es sancionar su validez, por el contrario la reflexión hermenéutica muestra que es legítimo tanto disolver los prejuicios como asumirlos; *3)* que es completamente infundado pensar que el lenguaje de la tradición no recoge las relaciones de poder y de dominio y sus conflictos. Por el contrario, es en la tradición en la que vivimos donde aparecen, ¿de dónde saldrían, si no, los prejuicios? Lo contrario es suponer, gratuitamente, que en el lenguaje solo viven supuestas «relaciones culturales».

«Lo que vemos en el lenguaje es la interpretación y condensación de lo que se da con nosotros y que constituye el mundo, tanto en

las dependencias reales del trabajo y del poder como en cualesquiera otras». Por otra parte, la «hermenéutica profunda», que Habermas quiere adoptar para las ciencias sociales, plantea un problema nada despreciable: de dónde surge la legitimidad de esa posición de superioridad que detenta y que le hace capaz de diagnosticar enfermedades sociales en el "mundo de la vida"», problema que nos retrotrae al papel de la reflexión, ante el cual, como sabemos, Gadamer no reconocerá nunca la superioridad de una reflexión abstracta, desprendida de prejuicios.

Hermenéutica y deconstruccionismo

El caso de la confrontación de Gadamer con Derrida es muy diferente. Entre otras cosas, porque no hubo entre ellos un verdadero diálogo, como ocurrió con Habermas. Gadamer, que en los años posteriores a su jubilación viajó intensamente y se abrió con curiosidad a lo ajeno, sintió pronto interés por el deconstruccionismo de Derrida, cosa perfectamente lógica pues compartía con él la dedicación al medio del lenguaje y, sobre todo, el mismo origen heideggeriano: la inspiración para su pensamiento la recibe Gadamer de la hermenéutica de la facticidad y Derrida de la «destrucción o desconstrucción de la historia de la ontología», conceptos ambos propios de Heidegger. Visto este interés, se organizó en Paris en 1981 un congreso para promover un encuentro entre ambos pensadores que, sin embargo, no se produjo realmente: mientras Gadamer habló de la relación entre ambos pensamientos, Derrida dio una conferencia en la que no se refirió en ningún momento a Gadamer, como si no fuera con él. Solo al día siguiente le planteó algunas preguntas, forzado por la presión de las circunstancias, cuya publicación es prácticamente el único texto ex-



Retrato de Jacques Derrida.

plícito de Derrida sobre Gadamer («Las buenas voluntades de poder», *Cuaderno Gris*, nº 3, 1998). A partir de él puede entreverse que Derrida considera que el acuerdo previo que sustenta el diálogo, como la idea de horizonte, son conceptos que pretenden dar cuenta *a priori* de las condiciones de la comprensión, con lo que la diferencia de la alteridad del otro queda sometida a una unidad. Derrida ironiza sobre la «buena voluntad hermenéutica» e insinúa que pertenece a la metafísica de la subjetividad, es decir, del deseo de dominio y de asimilación de lo ajeno y diferente. A Gadamer le resultó sorprendente este rechazo del diálogo y sus supuestos, porque siempre vio en él la elemental posibilidad de abrirse al otro y de que sus razones puedan llegar también a ser las nuestras. ¿Cómo entender al otro si no es poniéndose en situación de un diálogo posible con él? ¿Entender al otro significa siempre asimilarlo, apropiarse de él? A los ojos de Gadamer, el diálogo, como principio de comprensión, es justamente la oposición a la metafísica de la voluntad de poder. Es obvio que Gadamer cree que su reflexión sobre la experiencia del comprender ha mostrado con nitidez que el lenguaje es un puente que comunica y no una barrera que separa. Por eso practicó abundantemente el encuentro con otros, entre ellos, aunque sin éxito, con Derrida.

APÉNDICES

OBRAS PRINCIPALES

Gadamer, a pesar de su larga vida, no es autor de una obra muy voluminosa, si se compara con la de sus maestros Husserl y Heidegger; sus obras completas, recopiladas por la editorial J. C. B. Mohr de Tubinga, ocupan diez tomos. Sus escritos principales están todos traducidos al español, por lo que el lector hispano e hispanoamericano puede acceder fácilmente a su pensamiento. Se dispone además de la página web «Gadamer en español» (https://www.uma.es/gadamer/index.html), de la Universidad de Málaga, mantenida por L. E. Santiago Güervós, que recoge las traducciones y la bibliografía sobre Gadamer en lengua española.

A efectos de orientación para una lectura directa de Gadamer, se ofrece a continuación una selección de sus obras con indicación de su contenido:

- *Mis años de aprendizaje* (Barcelona, Herder, 1996) es una autobiografía de los años iniciales de Gadamer junto con retratos de personajes clave de esos años de formación. Amena y muy informativa sobre el ambiente de la universidad alemana de entreguerras. En este mismo ámbito es muy aconsejable la lectura de la *Autopresentación* contenida en *Verdad y método II*.

- *Verdad y método* (Salamanca, Sígueme, 1977) que, a partir de la citada edición de sus Obras completas, se denomina *Verdad y método I*, porque se decidió publicar un segundo tomo, *Verdad y método II* (Salamanca, Sígueme, 1992) para recoger múltiples trabajos de diversas épocas sobre la misma temática de su obra principal. Estos dos tomos recogen lo que puede denominarse la teoría de la hermenéutica filosófica que Gadamer defiende y lo esencial de su pensamiento.

- *El giro hermenéutico* (Madrid, Cátedra, 2001) y *Acotaciones hermenéuticas* (Madrid, Trotta, 2002) recogen un conjunto de ensayos de la última época de Gadamer, el segundo de los cuales no está contenido en las Obras completas.

- *Estética y hermenéutica* (Madrid, Tecnos, 1996) es una cuidada selección de los ensayos sobre estética escritos por Gadamer a lo largo de toda su trayectoria.

- *Los caminos de Heidegger* (Barcelona, Herder, 2002) y *El movimiento fenomenológico* (Madrid, Síntesis, 2016) recogen los ensayos más importantes de Gadamer sobre sus dos maestros, Heidegger y Husserl.

- *La razón en la época de la ciencia* (Buenos Aires, Alfa, 1981) es una colección de ensayos de los años setenta sobre las relaciones de ciencia y filosofía. *La herencia de Europa* (Barcelona, Península, 1990) es otra recopilación de trabajos, esta de los años ochenta, sobre diversos aspectos de la cultura europea.

- *En conversación con H.-G. Gadamer* (Madrid, Tecnos, 1998), *Hermenéutica de la modernidad* (Madrid, Trotta, 2002) y *El último dios* (Barcelona, Anthropos, 2010) son diálogos con Gadamer sobre su vida y su pensamiento.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

Las introducciones generales a su pensamiento más recomendables son:

J. Grondin, *Introducción a Gadamer*, Barcelona, Herder, 2003. Una introducción sólida y accesible, muy útil para apoyar el inicio de la lectura de Gadamer.

J.F. Zúñiga: *El diálogo como juego. La hermenéutica filosófica de H.-G. Gadamer,* Universidad de Granada, 1995.

C. López Sáenz: *La hermenéutica filosófica de H.-G. Gadamer. En busca de la verdad*, Madrid, Dikinson, 2019. Tanto esta obra como la anterior son dos completas presentaciones del pensamiento gadameriano.

Algunas introducciones generales a la hermenéutica filosófica contienen buenas exposiciones contextualizadas de la obra de Gadamer:

J. Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona, Herder, 1999.

M. Maceiras y J. Trebolle, *La hermenéutica contemporánea*, Madrid, Cincel, 1990.

R. Rodríguez, «Hermenéutica y ontología: ¿cuestión de método?» en Ramón Rodríguez (ed.) *Métodos del pensamiento ontológico*, Madrid, Síntesis, 2002.

La más completa e informativa biografía existente es:

J. Grondin, *Biografía de Gadamer*, Barcelona, Herder, 2000.

Existe además en español una gran cantidad de trabajos especializados de origen académico (tesis doctorales y artículos) sobre la obra de Gadamer que pueden consultarse en la citada página web.

CRONOLOGÍA

Vida y obra de Gadamer

1900. Nace Gadamer.

1922. Se doctora con un trabajo sobre Platón. Contrae la poliomielitis.

Historia, pensamiento y cultura

1913. Se inicia la publicación del *Anuario de Filosofía e Investigaciones Fenomenológicas.*

1914-1918. Primera Guerra Mundial.

1917. Revolución rusa.

1918. Inicio de la República de Weimar.

1921. Se publica el *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein.

1927. Se publica *Ser y tiempo*, de Martin Heidegger.

Vida y obra de Gadamer	Historia, pensamiento y cultura
1929. Consigue su habilitación académica, y meses más tarde comienza a enseñar en Marburgo.	**1929.** Gran Depresión. Plan Young sobre las reparaciones de la Primera Guerra Mundial. Nace Habermas.
	1933. Hitler es nombrado canciller y asume plenos poderes. Incendio del Reichstag. Heidegger es nombrado Rector de Friburgo.
1938. Inicia su etapa de profesor en Leipzig.	
	1939-1945. Segunda Guerra Mundial.
1946. Es nombrado rector de la Universidad de Leipzig.	
1949. Sustituye a Karl Jaspers en la Universidad de Heidelberg.	**1949.** El 4 de abril se constituye la OTAN (Organización del Tratado del Atlántico Norte) por el Tratado de Washington.
1953. Junto con Helmut Kuhn, Gadamer funda la influyente *Philosophische Rundschau.*	El 5 de mayo se constituye el Consejo de Europa por el Tratado de Londres.
	El 1 de octubre Mao Zedong proclama la República Popular China.

Vida y obra de Gadamer	Historia, pensamiento y cultura
	Octavio Paz, *Libertad bajo palabra.*
	Simone de Beauvoir, *El segundo sexo.*
	George Orwell, *1984.*
1960. Publica su gran obra *Verdad y método.* Inicia el debate con Jürgen Habermas.	
	1961. Construcción del Muro de Berlín. Emmanuel Levinas publica *Totalidad e infinito.*
	1962. Thomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas.*
	1964. Inicio de la Guerra de Vietnam.
	1968. Revueltas de mayo de 1968.
	1969. El Apolo 11 llega a la luna.
1971. Recibe la insignia de Caballero de la Orden del Mérito.	
	1975. Fin de la Guerra de Vietnam.
	1976. Fallece Martin Heidegger.

Vida y obra de Gadamer

1986. Segundo volumen de *Verdad y método.*

2002. Fallece H.-G. Gadamer.

Historia, pensamiento y cultura

1989. Cae el Muro de Berlín.

ÍNDICE DE NOMBRES Y DE CONCEPTOS

A

Aristóteles 18, 25, 86, 92, 123

B

Bergmann, Gustav 93
Bultmann, Rudolf 15

C

Cohen, Hermann 15
Crítica de la razón histórica 29

D

deconstruccionismo 93, 118, 124
Derrida, Jacques 22, 93, 124-125
Descartes, René 32, 80
Dilthey, Wilhelm 29-34, 36-37, 40, 64, 76
distinción estética 47-50, 58

E

Escuela de Frankfurt 22, 31, 72, 118, 121

F

fenomenología 17, 31
Formación (Bildung) 44-46

G

giro lingüístico 92-93, 101, 107, 109

H

Habermas, Jürgen 22, 72, 121-124
Hegel, Georg W. F. 25, 36, 80
Heidegger, Martin 16-22, 24, 27, 31, 34, 37, 38, 40, 64, 68, 73, 74, 103, 107, 117, 119, 124
hermenéutica 11, 17, 23-25, 27-28, 34-38, 41, 46, 47, 64, 65, 66, 69, 71, 73, 75-78, 80, 82, 83, 84-87, 88, 92, 93, 101, 103, 109, 118, 119, 121-124
historicidad de la comprensión 64-66, 71, 75, 76, 108

Humboldt, Wilhelm von 110, 111
Husserl, Edmund 17, 18, 27, 31

I

interpretación 101-106

J

Jaspers, Karl 21
juego 51-55, 56, 61

K

Kant, Immanuel 29, 48, 80, 93, 123
Kierkegaard, Søren 15

L

lingüisticidad 92-95, 96, 107, 109, 110, 111, 114

M

Moore, George Edward 93

N

Natorp, Paul 15, 16, 18
Nietzsche, Friedrich 15, 101, 104, 119, 120

O

Ortega y Gasset, José 12, 28

P

pertenencia 72-75
Platón 15, 25, 80, 86, 88, 92, 99
positivismo lógico 47
posmodernismo 22, 119-121
prejuicio, idea de 65, 66-67

R

Rorty, Richard 93, 119
Russell, Bertrand 93

S

Schleiermacher, Friedrich 36, 74, 77
Ser y tiempo 16, 22, 37, 68
Spengler, Oswald 14

T

tradición, idea de 69

V

Vattimo, Gianni 22, 113, 118, 119-121
Verdad y método 20, 21-22, 27-41, 86, 89, 102, 113, 118, 119, 121

W

Wittgenstein, Ludwig 93, 102